Dominique Sourdel
Janine Sourdel-Thomine

civilizația islamului clasic

Editura Meridiane

D. et J. SOURDEL
La Civilisation de l'Islam Classique

© B. Arthaud, Paris 1968

Volumul face parte din colecţia
„Les Grandes Civilisations"
condusă de Raymond Bloch,
Director de studii la Şcoala
practică de înalte studii, din Paris

Toate drepturile
asupra prezentei ediţii în limba română
sînt rezervate Editurii Meridiane

Dominique Sourdel
Profesor la Facultatea de litere şi ştiinţe umane din Bordeaux
şi
Janine Sourdel-Thomine
Director de studii la Şcoala practică de înalte studii din Paris

civilizaţia islamului clasic

Volumul I

Traducere de
EUGEN FILOTTI

Prefaţă de
AUREL DECEI

EDITURA MERIDIANE
BUCUREŞTI, 1975

Pe copertă:
Cortegiu princiar
(fragment)
Miniatură mesopotamiană din secolul al XIII-lea

PREFAȚA
la ediția românească

Coborîndu-și ochii și spiritul asupra bogatei cărți a soților Dominique și Janine Sourdel, cunoscuți și distinși arabiști ai zilelor noastre, în traducerea românească corespunzătoare a lui Eugen Filotti, cititorul român se găsește în fața unei strălucite realizări culturale, înfăptuită asupra unui domeniu mai puțin familiar în literatura noastră. Deschiderea amplă ce se deliniază în ultima vreme în republica literelor și a civilizației românești în toate direcțiile unde pulsează viață umană, dar mai cu seamă înspre locurile unde oamenii au creat, în timp, forme deosebite de viață materială și spirituală, cristalizate în tot atîtea civilizații, dintre care unele se impun ca civilizații originale, superioare și competiționale, în istoria omenirii, a prilejuit apariția acestei cărți.

Civilizația islamică este una din aceste civilizații, căreia îi revine, cu drept cuvînt, și atributul de *mare*.

Autorii, armonizîndu-și știința cu dorința editorului, s-au oprit asupra secolelor IX—XIII, îndeosebi, făcînd cuvenitul loc și începuturilor Islamului, care pornește impetuos în secolul al VII-lea al erei noastre. Secolele IX—XIII, însă, au văzut constituindu-se o nouă civilizație mondială ce acoperea imensa zonă geografică extinsă din hotarele Indului pînă în valurile Atlanticului. Nu se ivise din senin, meteoric, așa cum era piatra neagră, din Ka'ba de la Mecca, rămasă piatra unghiulară a

Islamului pînă în zilele noastre. Temeliile i le oferiseră civilizaţiile anterioare sau existente. Elenismul şi iranismul, mai presus de toate, dar şi civilizaţia romană şi cea bizantină. Ulterior, creatorii musulmani s-au inspirat şi de la alte surse, în special în epoca post-clasică.

În acest punct, e necesară o corelatare între originile civilizaţiei islamice şi legămîntul transmis de ea posterităţii, nu numai islamice. Pe rădăcinile interne, economice şi sociale, destul de firave, s-au suplantat şi amalgat într-o armonie proprie elementele şi factorii civilizatorici amintiţi, şi au făcut posibilă ivirea noului sistem al civilizaţiei islamului. În epoca clasică a acesteia au apărut, apoi, aşa cum apare clar în această sinteză a soţilor Sourdel, o serie de fenomene de cultură, transmise şi integrate în civilizaţia noastră modernă. Anume, pe lîngă arhitectură, artă decorativă, textile, damaschinării şi alte arte minore dar tenace, ni s-au transmis nouă, modernilor, cuceririle ştiinţei arabe medievale (uneori înfăptuite de iranieni şi chiar de turci), precum: algebra şi teoria numerelor, fracţiile, apoi diferite rezultate valabile ale cercetărilor în domeniul astronomiei, opticii, chimiei, ştiinţelor naturale — întinse în clime geografice aşa de variate — şi în al medicinii (oftalmologia şi circulaţia mică, pulmonară). Puntea între trecut, antichitate şi epoca modernă, a fost asigurată de civilizaţia Islamului.

Ambii autori, scot în evidenţă adeseori factorii economici şi sociali care au fost determinanţi pentru înflorirea suprastructurii lumii islamice, ca o sublimare a vieţii materiale arabe, sau a celorlalte popoare supuse şi înglobate în califatul cu pretenţii de universalitate. Ei nu stabilesc însă originea Islamului de pe o bază materială, economico-socială, care este decisivă pentru oricare civilizaţie, ci schiţează cadrul economico-social abia după ce au fost înfăţişate, evolutiv, apariţia lui Muhammad laolaltă cu Coranul — firească, fără de care n-ar fi existat şi nu ar exista Islam, şi nici civilizaţia islamică — şi acest procedeu aşază efectul — civilizaţia — înaintea cauzei: cadrul economico-so-

cial. S-ar înțelege mult mai ușor apariția, personalitatea, înflorirea maximă, adică „clasicismul" acestei civilizații, ca și opera ei, chiar declinul ei, în sine considerat sau raportat la progresele civilizației europene, neislamice, dacă lui *Deux ex machina*, lui Muhammad și lui Allah, i-ar fi premers în expunerea soților Sourdel evocarea factorului economic și social. Condiționarea materială a apariției, dezvoltării, restrîngerii și decăderii civilizației islamice se cere arătată, pentru cititor, nu numai în performanțele ei, de multe ori excepționale, așa cum se constată în partea a treia a acestei admirabile cărți, în *Economie și medii sociale*, care este totodată și ultima parte, ci ca o premisă determinantă.

Planul lucrării aparține, fără îndoială, celor ce au scris-o și este un plan clar și consecvent. Însă, din motivele arătate în cele ce preced, rezultă unele dezavantaje pentru lucrare, nu numai din punctul de vedere al materialismului istoric. Anume, creația spiritualității tipice islamice în secolele înfățișate abundent cititorului, fie genuin arabă, adică semitică, fie iraniană, adică indo-europeană, lasă impresia unei fenomenologii considerată *a posteriori*. Cauzele concrete ale apariției și ale sensurilor multiplelor forme ale acestei civilizații, trebuie căutate spre sfîrșitul cărții. Oricum, cei ce vor citi-o și vor aprofunda-o, vor găsi răspunsuri la majoritatea fenomenologiei unei civilizații bine distincte de alte civilizații, și — trebuie s-o subliniem — într-un stil *sachlich*, atît sub raport analitic, cît și sintetic.

Cei ce se angajează în peisajele materiale ale civilizației, care merg *pari passu* cu cele geografice, în această carte, ajung să stăruie apoi, îndelung, asupra peisajelor — ca să întrebuințăm tot un termen al concreteței — spirituale. Adică, aproape exclusiv asupra doctrinei Islamului, care, deși era una din religiile revelate (ca atîtea altele ivite în Asia anterioară), s-a revelat a fi mai exclusivistă decît oricare altă religie. Islamul ia naștere, după cum se știe, din premisele teosofice triple: iudaism, creștinism, zoroastrism, însă acestea,

trunchiate sau eliptice în esența lor, sînt grefate, după cum rezultă abundent din această carte și concepție a soților Sourdel, pe materialul uman arab, atît cel aflat în stadiul social al beduinilor crescuți din solul arid și categoric al Arabiei, cît, mai ales, pe personalitatea-chintesență arabă a lui Muhammad. Doctrina Islamului s-a constituit pe baza Coranului, considerat a fi cuvîntul lui Allah, într-un timp scurt, record, curînd după moartea Profetului. Se spune: Coranul conține tot. Totuși, o amplificare și o explicitare a raportului dintre doctrina islamică și ansamblul relațiilor morale și juridice, în care apar interferențe din lumea din afară, mediteraneană, adică greco-romană, semitică ne-arabă, și iraniană, ar fi folosit cititorului. Ne gîndim la domeniul juridico-administrativ și la sectorul militar și al fortificațiilor, în care atît influențele, cît mai ales bazele existente în clipele constituirii credinței, societății și a lumii Islamului au fost descifrate și studiate de specialiștii acelor vremuri și civilizații. În felul acesta, „clasicismul" islamic se integra totodată în clasicismele generale, universale ale omenirii, cu toate particularitățile sale proprii.

Cartea, așa cum este scrisă, cuprinde vîrsta apogeului — după părerea tuturor islamiștilor — civilizației care și-a cîștigat titlul de a fi una dintre cele mai strălucitoare, dacă nu cea mai strălucită, în secolele amintite, în raport cu Dark Age-ul Occidentului, corespunzînd acelorași secole ale istoriei universale. Autorii au reliefat contrastul dintre pre-islam, vîrsta numită de arabi *djāhilīyya*, a „ignoranței", nu numai religioase, și euforia strălucirii maxime, conștientă de calitatea ei. Totuși, nu se poate absolutiza, în această privință, așa cum se complac unii exegeți a o face.

Islamul, producătorul civilizației ce-i poartă numele, era monolitic. Așa se afirmă de obicei. Sectele musulmane se ridicau însă la cifra de 70, făcînd abstracție de quadrifrontia „școlilor teologice" — care-și au amvoanele lor separate ridicate chiar în curtea interioară a Ka'bei — sau de antinomia atît de sîngeroasă pe parcursul istoriei:

sunna și *șī'a* („tradiția", ortodoxia; și schisma). În această perspectivă, acuzația ce-o aduc musulmanii creștinilor, că sînt *musteșirk*, „asociaționiști, politeiști", nu este perfect întemeiată. Credința, dacă nu panteonul, este scizionată în egală măsură și la musulmani, chiar și atunci cînd duceau sau cînd duc război împotriva doctrinelor „necredincioase", *kafara*, adică „ghiaure".

Cu toate acestea puterea de pătrundere și influențare a islamului continuă și mai tîrziu, chiar în zilele noastre, mai ales la popoarele învecinate cu regiunile deja islamizate, ca și în unele cazuri izolate din alte regiuni.

Vitalitatea de care a dat dovadă islamul își are rădăcinile, firește, în primordii, dar și în caracterul său direct, foarte accesibil omului simplu. Aceasta a avut desigur o mare importanță, mai ales în epoca clasică a civilizației islamice, nouă în raport cu altele, epocă în care forța politică realizase, de asemenea, nu numai expansiunea universală, pe trei continente, dar închegase și exemplificase metodele de pătrundere.

Ni se impune o corelație, în acest punct, între civilizația clasică a Islamului, luată în bloc, și icoana ținuturilor Arabiei peninsulare, unde a izbucnit Islamul — care s-a dezvoltat, însă, în celelalte regiuni, de veche și organizată formă istorică urbană, fapt asupra căruia stăruie cu insistență și cu justețe autorii.

În accentuarea rolului orașului, în înfăptuirea civilizației Islamului, ambii autori întrebuințează expresii dure la adresa beduinilor. Ei nu fac altceva, însă, decît a descifra poziția istorică a beduinilor, — nu cea folclorică, în contextul civilizației în genere, și a celei islamice în speță — așa cum o preconiza marele „sociolog" și gînditor istoric al Islamului, Ibn Chaldūn, din secolul al XIV-lea.

Volumul acesta, atît de hrănit cu toate fructele zenitului civilizației Islamului, de către competenții autori — care ei înșiși au făcut ample săpături arheologice în cîteva centre ale acestei civilizații — și atît de încîntător și convingător ilustrate cu

pilde vii din toate fațetele caleidoscopului acestei civilizații, se încheie cu cuvintele (p. 229, II): „ . . . o civilizație care se voise de bună seamă triumfătoare, doctrinară și unică, ce-și scoate fără îndoială din această conștiință esențialul originalității sale, dar care rămase cu toate acestea fragilă și perfectibilă, în lenta continuitate a eforturilor și mutațiilor sale".

Forțele noi, infuzate de civilizația, să-i zicem universală de astăzi, de pretutindeni, vor revivifica și lumea islamică, oriunde ar fi ea și orice caracter tehnic ar avea, impunîndu-i o nouă civilizație. Aceasta va avea, firește, alte caractere, alte trăsături, alt *habitus*, chiar dacă ar fi o renaștere; o renaștere pe temeiurile „civilizației clasice islamice", parțial sau total. Oricum va fi, cartea aceasta a soților Sourdel este și va rămîne ca o lucrare *clasică* în acest domeniu.

AUREL DECEI

CUVÎNT ÎNAINTE
al ediției franceze

Lucrarea de față răspunde unei noi cerințe. Dorinței unei lecturi plăcute, necesității de sinteze și de ample vederi de ansamblu, li se adaugă acum la toți cititorii gustul preciziei, exigența unui contact direct cu documentele, precum și nevoia de o călăuză care să deprindă cu analiza și să îndrume spre cercetări mai specializate. Ne-am străduit de aceea să rezolvăm această problemă adresîndu-ne unor oameni de știință pe care talentul de scriitori, vasta lor cultură, îndelungata practică în învățămînt îi desemnau pentru ducerea la bun sfîrșit a unei sarcini atît de complexe. Ne-am gîndit să reunim într-o singură lucrare ceea ce se găsește împrăștiat de obicei în mai multe feluri de lucrări: eseuri, biografii, atlase istorice, albume de fotografii, repertoare și dicționare etc. Nu putea fi vorba, bineînțeles, de o sumă, de o simplă adunare, ci de o selecție care să permită cititorului să ia contact cu documentele de tot felul de la care autorii au pornit pentru a elabora sinteza lor, adică esențialul, viața și sufletul cărții și ale civilizației studiate.

Materialul ilustrativ, care cuprinde 224 de fotografii în alb-negru, este grupat în serii ce corespund temelor principale ale textului, fiecare serie (ca dealtfel fiecare hartă, plan sau desen) fiind însoțită nemijlocit de legende care subliniază interesul lor documentar. Inserate în text sau grupate în atlas, 69 de hărți, planuri și desene permit

situarea evenimentelor sau a locurilor în contextul lor geografic şi reconstituirea, cît mai fidelă cu putinţă, a stării vechi a monumentelor evocate în detaliile arhitecturii lor.

Pe de altă parte, ansamblul textului este distribuit în trei părţi:

1) primele trei capitole ale lucrării prezintă evoluţia istorică în ansamblul ei;

2) urmează şase capitole consacrate civilizaţiei, primele trei tratînd despre viaţa religioasă, iar celelalte trei despre economie şi mediile sociale;

3) un dicţionar istoric şi biografic plasat la sfîrşitul lucrării permite raportarea la text asupra cutărui sau cutărui amănunt şi totodată — inovaţie importantă — furnizează precizări şi explicaţii complementare asupra unui număr important de personaje, de noţiuni, de instituţii, de monumente evocate în text şi în cronologie, sau figurînd în materialul ilustrativ (trimiterea la articolele-complement ale dicţionarului este indicată în text printr-un asterisc).

El este completat prin tabele cronologice ale căror diferite coloane fac să apară concordanţele dintre evenimentele militare şi politice şi faptele de civilizaţie din ţările islamice şi din restul lumii.

În sfîrşit o bibliografie de orientare permite cititorilor — studenţi printre alţii — să adîncească, dacă o doresc, studiul unei anumite probleme.

Cînd Janine și Dominique Sourdel s-au hotărît să scrie o carte de ansamblu asupra Islamului medieval, am știut îndată că o lucrare nouă și greu de realizat avea să fie întocmită, și bine întocmită. Ia naștere astăzi o carte destinată să devină o lucrare clasică a istoriei islamice. Încerc cea mai vie plăcere prezentînd-o cititorului și regret numai că modestia autorilor ei, modestie proprie adevăraților savanți, mă face să șovăi întrucîtva a exprima fără reținere întreaga stimă pe care ea mi-o inspiră.

Nu există prea multe cărți care să poată oferi exemplul unei metode istorice fără cusur și să corespundă pe deplin așteptării eruditilor ca și aceleia a unui public instruit sau mai larg. Civilizația Islamului clasic *este una dintre acestea. Reușita este cu atît mai meritorie cu cît bibliografia islamică a fost lipsită pînă acum de studii de această anvergură. Lacuna se cerea umplută. Lucrul a fost săvîrșit acum în chip strălucit, și se cuvine să fim recunoscători acelora care, prinși mereu de cercetările lor, n-au șovăit totuși să scrie o lucrare de sinteză de largi dimensiuni. Opoziția dintre analiză și sinteză este dealtfel iluzorie; eruditul este silit să le abordeze rînd pe rînd atît pe una cît și pe cealaltă, și știința are o nevoie constantă de aceste două demersuri pentru a progresa. Ni se aduce astăzi o nouă dovadă în acest sens.*

De la început, problema esențială este pusă într-o lumină vie. Islamul, această religie revelată și monoteistă, care este însoțită de un cod simplu de obligații individuale și sociale și care s-a răspîndit în secolul al VII-lea în bazinul mediteranean, își mai păstrează și astăzi vigoarea și forța de afirmare și a modelat sub raport psihic și sociologic pe adepții lui. Trebuie oare să deducem de aci că civilizația islamică a știut să rămînă totdeauna perfect asemănătoare sieși, datorită armăturii sale doctrinale și condițiilor de viață inerente zonei subdeșertice în care mai întîi s-a răspîndit și unde apoi s-a fixat? În pofida ponderii tradiției ei religioase și sociale, o atare concepție asupra unui Islam veșnic unitar și întru totul conform primei imagini pe care oamenii și-au făcut-o despre el datorită propovăduirii lui Muhammad nu corespunde realității. Lumea islamică a grupat popoare de origini și de formații foarte diverse, iar autoritatea care voia să unifice oameni și ținuturi n-a încetat de a fi disputată de dinastii rivale. Mai mult, infiltrări noi și mutații politice și sociale stau la originea unor culturi multiple și care și-au avut viața lor proprie. Judecata va fi deci nuanțată, și nu trebuie trecute cu vederea nici acea preocupare neîncetată de a imita cu fidelitate trecutul, caracteristică pentru Islam, nici formele diferențiate pe care istoria i le-a imprimat.

Tema, vastă și pasionantă, pe care Janine și Dominique Sourdel și-au propus s-o contureze și s-o elucideze este destinul primei civilizatii imperiale a Islamului, marcată prin dominația Umayyazilor, apoi a Abbasizilor, și care a trecut după aceea drept modelul desăvîrșit al unei societăți arabo-musulmane. Strălucirea ei timp de cinci secole a fost foarte mare, iar influențele ei, durabile și de vastă întindere. Desigur, datele economice și sociale ce o privesc și de care dispunem sînt mult mai rare decît am dori. Vestigiile arheologice rămase de pe urma ei sînt încă insuficient studiate și cunoscute. Totuși autorii, pe deplin la curent cu cercetările cele mai recente, la care ei înșiși participă, au știut să extragă din documentația dispo-

bilă tot conținutul istoric ce putea să fie desprins din ea.

Partea istorică privind nașterea și destrămarea imperiului cuprinde trei capitole admirabile care ne conduc din secolul al VII-lea pînă în cel de-al XII-lea, de la vestirea noii religii de către Muhammad pînă la retragerea civilizației musulmane din Occident și la fragmentarea celei din Orient în fața invaziilor turce și mongole.

Într-o lume arabă anarhică, un bărbat inspirat, Muhammad, anunță o religie nouă, monoteistă, întemeiată pe islām, *supunerea față de Dumnezeu și ascultarea de Trimisul său. Ținuturile aproape deșertice ale Orientului cunosc iarăși nașterea unei religii destinată unui mare viitor. Singurătățile unui spațiu pustiu apar astfel prin excelență prielnice sentimentului unui contact direct cu Divinitatea.*

Tabloul vieții Profetului, al Hegirei, al organizării primei comunități musulmane, supusă unei Legi precise și izvorîtă din textul Revelației, apoi, după moartea lui Muhammad, al primelor cuceriri și al rivalităților dintre Discipolii săi îmi pare zugrăvit cu o rară luciditate și profunzime. Încă de la nașterea lumii islamice, germenii de sciziune și de disidență sînt numeroși și se dezvăluie în cadrul imperiului cucerit în cursul anilor de după moartea Profetului. Și totuși, nicicînd un imperiu atît de vast nu se născuse cu o inițeală atît de incredibilă.

Lumii umayyade eterogene, care cunoaște moșteniri și antagonisme multiple, îi va urma Imperiul abbasid al cărui șef, califul, rudă apropiată a Profetului, caută să consolideze o autoritate bazată pe o desăvîrșită ortodoxie. Opozițiile tribale și religioase rămîn însă aprinse, și oricum lumea islamică nu putea face să dispară eterogenitatea ei funciară, chiar dacă primul val de cuceriri reușise să dea naștere credinței într-o unificare mai durabilă. După stingerea strălucirii abbaside, particularismele provinciale colorează în tente diferite cultura arabă, potrivit țărilor în care ea s-a răs-
15 *pîndit, originalității popoarelor cucerite și, în*

sfîrşit, infiltrărilor noi. La capătul acestei perioade remarcabile, dezmembrarea imperiului, datorită dezbinărilor interne şi asalturilor din exterior, atrage după sine o repliere internă a civilizaţiei arabe, cu o rigidizare mai accentuată în Occident şi, în pofida unei nostalgii adînci a trecutului, o mai mare suplеţe de adaptare în ţările din Orient.

Acest studiu pătrunzător şi extrem de nuanţat al istoriei evului mediu islamic este urmat de capitole bogate tratînd despre religie şi despre societate şi consacrate succesiv „datului revelat" şi aprofundării lui (sec. VI—VIII), elaborării doctrinale şi mişcărilor religioase (sec. IX—XII), dreptului şi instituţiilor morale, ţinuturilor şi resurselor imperiului, palatelor şi mediului lor, în sfîrşit oraşului şi mediilor urbane. Toate realităţile sociale şi spirituale sînt astfel luate în consideraţie, studiate pe rînd, în ciuda dificultăţii şi complexităţii problemelor pe care le ridică. Faptele şi curentele principale sînt constant scoase în evidenţă, fără ca elementele secundare ale unor situaţii complexe să fie neglijate. E ca un tablou în semitente care permite totuşi să se discearnă clar valorile şi trăsăturile esenţiale.

Vedem astfel Islamul comandînd viaţa spirituală şi morală a omului, activitatea lui socială şi politică în care Revelaţia constituie legătura indisolubilă a comunităţii musulmane. Şi totuşi datul mitial, factor fundamental de unitate, a fost şi sursa unor interpretări diverse şi a unor dezbinări, datorită înseşi condiţiilor în care textul Coranului fusese cules şi păstrat. Întreaga muncă de aprofundare a textului sacru este analizată cu claritate şi rigoare, la fel cum se procedează apoi cu cercetarea unui drept ce se aplică deopotrivă practicilor cultului şi relaţiilor dintre oameni. Printr-un efort repetat de reflecţie juridică, civilizaţia islamică modelează viaţa religioasă şi socială, fără ca prin aceasta să scape de influenţele lumii în care se dezvoltă. Întinderi deşarte şi oraşe în care mişună oameni determină în chip firesc moduri de viaţă foarte diferite, o civilizaţie a deşertului şi a

apei ce-l înviorează, o civilizaţie a oraşului, cadru necesar al vieţii cultului şi al dreptului. Tehnici ale agriculturii, forme de artizanat, moduri de viaţă în cadrul urban, activitate literară şi artistică, creaţii arhitecturale strălucite destinate adunărilor şi rugăciunii, bogate reşedinţe princiare care n-au lăsat în urma lor decît ruine răzleţe alcătuiesc temele unor expuneri remarcabile, pe care imaginea vine să le ilustreze şi pe care le completează la sfîrşitul lucrării un preţios dicţionar, tezaur de informaţii. Grija şi scrupulozitatea cu care este redactat însuşi corpul lucrării se regăsesc în note, în articolele concise dar lămuritoare care constituie un fel de scurtă, dar precisă enciclopedie a Islamului.

Închizînd cartea, cititorul va încerca, sînt sigur, aşa cum am încercat eu însumi, un sentiment de plăcere şi de îmbogăţire. El va simţi amploarea unei informaţii care, fără a ieşi prea brutal în evidenţă în ţesătura unei expuneri sintetice, se lasă fără încetare ghicită printre ochiurile ei şi care constituie parcă armătura solidă pe care se ridică armonios edificiul. El va păstra în memorie formulările cizelate şi pătrunzătoare care vin să definească o problemă şi o situaţie, ca şi descrierile care, în pofida sobrietăţii lor, fac să răsară în faţa ochilor noştri un întreg peisaj.

Rezultat al unor lungi şi răbdătoare cercetări, Civilizaţia Islamului clasic *demonstrează că o carte scrisă de doi savanţi, uniţi, ce-i drept, prin cea mai strînsă dintre legături, poate să îmbrace un caracter de profundă unitate. Departe de a fi o sursă de disparitate, această muncă în comun permite confruntarea constantă a punctelor de vedere şi îmbogăţirea lor reciprocă. Personal datorez Janinei şi lui Dominique Sourdel o vie recunoştinţă pentru faptul că au ştiut, în mod atît de desăvîrşit, să ofere publicului o carte care va forma oarecum centrul şi pivotul seriei în care îşi ocupă locul. Şi într-adevăr serviciul ce l-au adus îmi pare a merge departe. În lumea de ignoranţa şi de înfruntări în care trăim, operele care luminează obiectiv trăsă-*

turile unei întregi civilizații contribuie la o mai bună cunoaștere pe care oamenii o au despre ei înșiși și despre semenii lor, și este neîndoielnic că în ameliorarea acestei cunoașteri reciproce rezidă adevărata speranță într-un progres în relațiile dintre ei și în destinul lor.

RAYMOND BLOCH
Director de studii la Școala practică de înalte studii

Religie Monoteistă încă vie în zilele noastre după ce s-a impus, cu ajutorul armelor, unui imens imperiu şi a însufleţit apoi focare locale mai mult sau mai puţin independente, Islamul păstrează în prezent o remarcabilă forţă de influenţare, deşi de acum înainte paşnică, şi rămîne, din Africa neagră pînă în Pakistan şi chiar în Malaysia, religia dominantă a unui mare număr de state moderne.

Trăsăturile acestei credinţe simple, care este însoţită de îndatoriri sociale şi individuale demult codificate, sînt suficient de marcate pentru a fi modelat şi a continua să modeleze şi în epoca actuală numeroase aspecte de ordin psihic şi deprinderi de ordin sociologic ale adepţilor ei. De aci tendinţa comună de a vorbi despre o civilizaţie islamică originală şi mereu asemănătoare sieşi, care s-ar regăsi în regiuni geografice foarte diferite şi care s-ar fi constituit încă de la proclamarea revelaţiei coranice prin gura lui Muhammad, pentru a se perpetua apoi, fără vreo modificare însemnată, după ce a contopit într-o singură „Comunitate a credincioşilor" pe toţi reprezentanţii unei lumi islamizate.

Consideraţiile care militează în favoarea unei atare concepţii sînt evident puternice. Civilizaţia islamică există prin contrast cu formele de civilizaţie neatinse de această doctrină, şi încă de multă vreme un orientalist ca L. Massignon a ştiut să

pună în valoare realitatea permanentă a ceea ce el numea „blazoanele Islamului" și a cărei influență el continua s-o discearnă de-a lungul veacurilor pînă la viața, totuși multiforma, a acestei lumi musulmane moderne care suscită azi atîta curiozitate. Așadar, lui i se datorează în parte favoarea de care s-a bucurat, în cursul ultimilor ani, noțiunea de „cetate islamică" atemporală, de care te poți servi ca de o cheie pentru a înțelege multe fenomene istorice rămase încă obscure, începînd cu acel fenomen de întrepătrundere care a contribuit timp de secole la unificarea mentalităților unor grupuri etnice sau politice inițial foarte diferite.

De Islam merită într-adevăr să fie legată o formă de cultură pe care o distinge preeminența în activitatea intelectuală a acelor științe juridice și credințe religioase întemeiate pe respectul Tradiției, științe care i-au fundamentat baza armăturii sale doctrinale. Tot de Islam ține un tip de societate ce atribuie primul loc, alături de o autoritate temporală suportată mai degrabă decît justificată, unor învățați, juriști și judecători care sînt prin definiție investiți, printre contemporanii lor, cu un prestigiu moral indiscutabil, dacă nu cu o putere de constrîngere. De unde acea grijă pentru conformismul legal și acel respect față de interpreții Legii care dau culoarea specifică unei morale publice și individuale dominată de aplicarea constantă a unor prescripții minuțioase.

Fenomenul a fost chiar întărit de acțiunea altor factori, cum sînt condițiile socio-geografice comune zonei subdeșertice, în care Islamul s-a răspîndit mai întîi, precum și natura moștenirii totodată intelectuale și tehnice pe care din antichitatea tîrzie Orientul o lăsase invadatorilor săi. Acești din urmă factori, independenți de faptul religios propriu-zis, dar atît de strîns legați de acesta, încît este adesea dificil de a-i deosebi de el, explică fără îndoială perenitatea în teritoriul islamic a acelei forme de regim autocratic dominat de puterea arbitrară a suveranului și a acelei economii de tip medieval bazată pe bogăția funciară și pe marele negoț, care

au constituit multă vreme unele din aspectele sale cele mai izbitoare. Ei au contribuit astfel la întărirea, în ţările Islamului, a sentimentului acelei unităţi fundamentale care avea să prevaleze multă vreme faţă de conştiinţa opoziţiilor interne şi să permită a se distinge domeniul musulmanilor de acela al „necredincioşilor".

De la toate aceste fapte evidente nu s-ar putea însă ajunge la concluzia uniformităţii în timp şi nici în spaţiu a civilizaţiei ce s-a născut astfel din Islam. Nu numai că dinastiile rivale au apărat fiecare, în sînul acestuia, propriile lor ambiţii istorice şi au întrupat în state distincte mentalitatea sectară ce-i anima, dar lumea islamică însăşi deja născută din reunirea sub o aceeaşi autoritate a unor ţări cu populaţii şi trecuturi extrem de variate, n-a încetat de a suferi efectele tendinţelor lor constante de secesiune. Ea a cunoscut în cursul secolelor numeroase mutaţii de ordin politic şi social, atingînd atît Orientul Apropiat arabo-musulman, care a rămas totdeauna adevărata ei inimă, cît şi provinciile excentrice, unde au putut fi elaborate, prin contactul cu obiceiuri străine, simbioze uneori depărtate de realizările anterioare. Primelor imperii unitare născute din cuceririle arabe le-au urmat astfel regate de întindere mai mică, pe care jocul cauzelor economice şi al poftelor dinastice le-a făcut să evolueze la rîndul lor în proporţii foarte diverse, de la micul principat independent grupat în jurul suveranului său local pînă la agregatul fragil de provincii adunate prin forţa unui cuceritor norocos.

În acelaşi timp interveneau neîncetat noi elemente de diferenţiere datorite îndeosebi infiltrărilor pacifice sau invaziilor brutale ale unor populaţii nearabe venite din stepele asiatice sau din deşerturile africane şi care erau de cele mai multe ori gata să se islamizeze rapid, dar, modificau totuşi, prin apariţia lor, condiţiile echilibrului anterior. Se ştie cît de mult a transformat începeata pătrundere a turcilor fizionomia imperiului abbasid în provinciile sale extreme ca şi în capitalele sale irakiene. Ajungerea la putere a acelorași turci, veniţi

în număr mare din Asia centrală în Iran, a produs efecte şi mai simţitoare pe măsură ce noi teritorii — ca Anatolia în epoca selgiucidă şi Europa balcanică în epoca otomană — erau anexate la Islam şi cu cît se manifesta îndeosebi o profundă transformare a societăţii islamice prin contactul cu noi uzanţe şi cu noi obiceiuri ale vieţii. Dar distrugerile succesive acumulate prin valul cuceritor al lui Genghiz Han, mai întîi, şi prin sălbatica aventură a lui Tamerlan, după aceea, n-au avut consecinţe mai puţin izbitoare, în timp ce Iranul, larg deschis de atunci înainte influenţelor asiatice, regăsea înspre apus o graniţă suprimată de secole, iar de pe urma devastărilor săvîrşite de turcomani reveneau la stepă multe teritorii cultivate pe care trăiseră generaţii de sedentari. Ar însemna să refuzăm orice valoare contingenţelor istorice dacă am face pur şi simplu abstracţie de consecinţele directe ale unor atare răsturnări, consecinţe ce erau accentuate mai mult încă de efectele reale, deşi mai puţin spectaculoase, ale conflictelor ce continuau să se iţte zilnic între statele musulmane. Fără a uita tensiunea permanentă care n-a încetat să opună lumea islamică întreprinderilor ambiţioase mai întîi ale Occidentului creştin, iar puţin mai tîrziu ale Europei negustoreşti şi industriale — întreprinderi războinice cum au fost cruciadele în Orient sau recucerirea în Europa a Spaniei şi a bazinului Dunării, întreprinderi negustoreşti, de asemenea, pe măsură ce comerţul italian şi cel francez cîştigau încetul cu încetul teren în emporiile Levantului.

Acestor diverse conjuncturi, care au permis cîte unei forme de societate implantate mai cu deosebire în cutare sau cutare regiune să prospereze şi să se exprime prin opere marcate cu pecetea ei, le-au corespuns tot atîtea culturi locale, pe care caracterul lor islamic nu le împiedica de a fi adînc înrădăcinate în timp şi în spaţiu. Islamul turcesc din perioada otomană, acela al Iranului de sub dinastia safavidă sau acela al Indiei din epoca marilor Moguli, pentru a cita numai cîteva exemple cunoscute de toţi, apar astfel ca nişte creaţii originale în care locul de prim plan cuvenit religiei

musulmane n-a împiedicat acțiunea altor curente foarte particularizate. Iar mai aproape de noi, problemele statelor islamice moderne au venit să demonstreze și ele posibilitățile de evoluție ale unor principii sau moduri de existență care în mod greșit ar fi putut fi socotite intangibile.

Desigur, printre aceste culturi caracterizate, de cele mai multe ori, prin folosirea unei limbi originale, nu există nici una care să merite a fi considerată într-o totală izolare sau care să poată fi înțeleasă fără referire la culturile anterioare sau contemporane grefate pe aceeași tulpină islamică. Dar dacă am voi să atenuăm într-o privire de ansamblu specificitatea fiecăreia dintre ele, pentru a ne opri numai asupra trăsăturilor perene care le sînt comune tuturor, n-am putea să obținem decît o imagine sărăcită și artificială a ceea ce constituie poate esența unei civilizații islamice „medii", privite *sub specie aeternitatis*, dar care în fapt n-a existat niciodată sub această formă. Constituindu-se pe baza unor date juridico-religioase explicitate progresiv într-un cadru material schimbător — după cum au scos atît de fericit în evidență cercetările lui H. Laoust în domeniul islamologiei —, civilizația islamică a fost, la fel ca oricare alta, supusă legilor unei creșteri și unui declin pe care este astăzi banal a le asimila cu etapele vieții umane. Spre deosebire de multe altele însă, ea a fost constant marcată prin preocuparea de a imita trecutul, preocupare ce conferă o importanță deosebită manifestărilor ei celor mai vechi, acelea în care trebuie căutate, într-o perspectivă dinamică, principiile și experiențele ce nu aveau să înceteze de a inspira formele ei posterioare.

În acest sens, prima civilizație imperială a Islamului, acea civilizație arabo-musulmană care a trăit mai întîi sub egida Umayyazilor, apoi a Abbasizilor și care a crescut odată cu triumful profan al unui Islam încă foarte apropiat de originile sale, este singura care merită numele de „clasică" în accepția cea mai generală a acestui termen. Departe de a fi jucat rolul unei perioade de tranziție mai mult sau mai puțin disprețuită de

epocile ulterioare, cum a fost la noi evul mediu occidental, ea s-a identificat cu un model mereu imitat și respectat, primă și perfectă realizare a tipului de societate născut din înseși preceptele Coranului și care împărtășea deci prestigiul acestuia. Masivele invazii asiatice ale turcilor și mongolilor, care au coincis cu tulburările datorate incursiunilor france sau cu pătrunderile în Occident ale nomazilor și muntenilor berberi, au marcat declinul acestei civilizații istorice ușor de datat, consacrînd totodată destrămarea teritorială și lingvistică a unui ansamblu în care voința de arabizare servise pînă atunci drept ferment de unitate. Dar cinci secole de prosperitate materială și culturală se succedaseră mai înainte și ele fuseseră suficiente pentru constituirea unui patrimoniu artistic și intelectual de o prodigioasă bogăție.

Dificultățile ce se opun astăzi studierii ei exhaustive pe baza unei documentații inegale sînt desigur numeroase. Din societatea în care acea civilizație a crescut și a înflorit ne apar doar castele aristocratice, de o parte, și cele intelectuale, de cealaltă, prin intermediul surselor narative sau documentare, de pildă, care lasă în general în umbră populația muncitoare. Date de ordin economic cu mult prea rare — asupra cărora un istoric ca C. Cahen se străduiește totuși de un număr de ani să atragă curiozitatea cercetătorilor — ne împiedică încă să apreciem cu exactitate condițiile materiale pe care se întemeia prosperitatea lumii musulmane din acea epocă. Comparațiile cu faptele moderne, în privința cărora sîntem mai bine informați, rămîn în ansamblul lor prea fragile pentru ca să putem căuta în ele baza unor reconstituiri sau evaluări. Vestigiile arheologice înseși, cărora J. Sauvaget le-a redat locul adevărat în perspectiva unei „istorii complete", dar care au început să fie prospectate de prea puțină vreme în regiuni greu accesibile, nu luminează decît imperfect obiceiurile de viață urmate la epoca depărtată despre care le interogăm. În general, întîrzierea studiilor consacrate acestor diverse chestiuni mai constituie în prezent o piedică majoră, și nu putem decît să nădăjduim că ea va

scădea pe măsură ce vor crește în număr și în rigoare noi investigații științifice.

Dar tabloul incomplet pe care, pînă atunci, trebuie să ne decidem astăzi a-l zugrăvi rămîne totuși profund revelator, fie și numai prin lipsurile lui, cu privire la ceea ce a trebuit să fie altădată civilizația islamică „clasică". Această civilizație se descoperă în el sub două aspecte care cu greu pot fi făcute să coincidă exact: de o parte, strălucitele ei reușite tehnice și materiale, în care trebuie căutată sursa luxului și a vieții ușoare cunoscute pe atunci de membrii claselor conducătoare; de altă parte, orientarea ei religioasă și intelectuală, datorită căreia poate fi întrevăzut modul de a gîndi și de a judeca al unei întregi societăți. De primul aspect ține aproape toată ilustrarea concretă de care dispunem pentru a ni-i reprezenta pe oamenii acestei perioade prin prisma operelor lor, opere arhitecturale sau produse ale artizanatului, căci reprezentările figurate de genul „portret" sînt rare la acea epocă. Al doilea aspect se descoperă, în schimb, cu ajutorul unor observații mai variate privind faptele politice și culturale pe care le dominau exigențele vechii condiții a musulmanului. Ceea ce înseamnă a situa civilizația islamică într-o stare de tensiune dintre doi poli: de o parte, acela pe care i-l impunea o doctrină ce reglementa cele mai mici acte ale vieții umane în funcție de un absolut, presupus de o credință; de altă parte, acela spre care tindeau vechile tradiții profane a căror moștenitoare devenise ea și pe care nu le putea respinge fără a refuza în același timp triumful lumesc ce constituia însuși temeiul măreției mesajului ei.

Partea întîi

NAŞTEREA ŞI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

Capitolul I

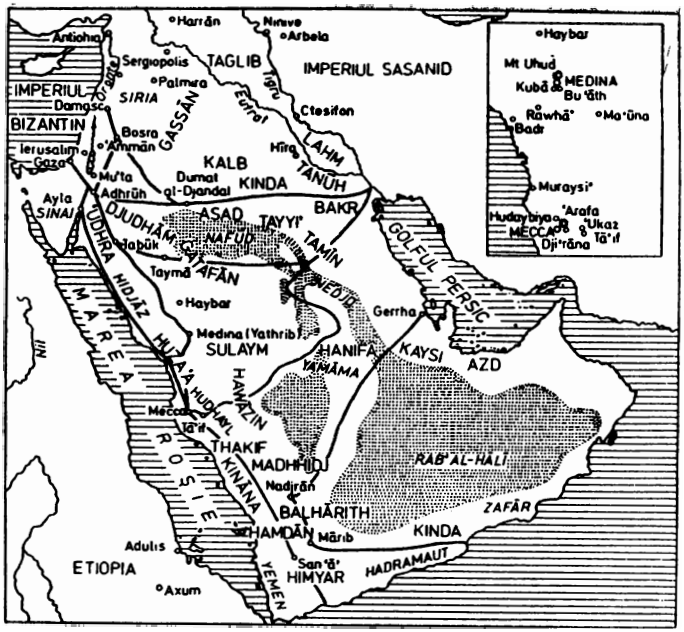
ÎNCEPUTURILE CIVILIZAȚIEI ARABO-ISLAMICE (622–750)

Încă în primii ani ai secolului al VII-lea s-a situat vestirea în Arabia, în sînul regiunii de deșert a Hidjāzului* și prin glasul unui om inspirat care se numea Muhammad — nume transcris adesea în franceză sub forma Mahomet (iar în română sub aceea de Mahomed n. tr.) —, a unei religii noi bazate pe „supunerea față de Dumnezeu", sau *islām*, și pe ascultarea de trimisul său. Această propovăduire n-a atins la început decît un mic număr de contemporani din orașul comercial Mecca* și din oaza muntoasă Yathrib, devenită „orașul" Profetului sau Medina*. La moartea lui Muhammad, în 632, ea abia dacă atingea triburile* arabe care duceau o viață nomadă în interiorul țării și printre care cîțiva șefi consimțiseră să recunoască autoritatea noului stat, fără ca această raliere politică să poată fi calificată însă drept adevărată convertire la Islam. Atare efecte în aparență minore, dar extinse curînd dincolo de acest cadru local explică totuși răsturnarea politică ce avea să transforme, cu mai puțin de cincizeci de ani după aceea, fizionomia Asiei de sud-vest și a bazinului mediteranean aproape în întregimea lui, atunci cînd un nou imperiu avea să se fi întins pînă la bariera Pirineilor, de o parte, și pînă la șesurile Indusului și ale Transoxianei*, de altă parte.

Caracterul brusc al acestui fenomen și contrastul dintre începuturile umile ale comunității musulmane și dezvoltarea unui imens stat cuceritor n-au

putut să nu stîrnească uimirea istoricilor. De aci explicaţiile diverse care au fost propuse şi care, aproape fără excepţie, tind să vadă în această fulgerătoare desfăşurare un caz particular al prăbuşirii lumii antice. Rămîne în orice caz evidentă legătura dintre modesta creaţie a lui Muhammad şi complexa organizaţie a lumii islamice ulterioare, care şi-a căutat principiile directoare în cele mai mici fapte şi gesturi ale întemeietorului ei şi a păstrat în cuprinsul unor regiuni bogate şi urbanizate amintirea ţării foarte deosebite unde mesajul lui Muhammad fusese emis şi de unde primii săi Discipoli* plecaseră să cucerească regiunile înconjurătoare.

Această ţară, Arabia, se distingea pretutindeni, cu excepţia colţului ei de sud-vest, prin aridităţea climei şi firea aspră a populaţiei ei răsfirate, de origine semitică, mai trăia în secolul al VII-lea într-o stare de anarhie şi de dezordine, asupra căreia ne lipsesc încă informaţii precise. Înşişi locuitorii ei o numeau Djazīrat al-'Arab, sau „Insula arabilor". Ea nu fusese totuşi niciodată unificată sub o conducere comună, neapărînd în viaţa lumii antice decît prin activităţile ei comerciale şi prin infiltraţia în sînul teritoriilor siro-mesopotamiene, cu care se învecina la nord, a unor elemente tribale ce fugeau de sărăcia pămîntului lor de baştină pentru a se asimila treptat cu sedentarii ce le înconjurau. Dincolo de ea prosperaseră, timp de multe secole, focarele principalelor civilizaţii ce se succedaseră între ţărmurile Mediteranei şi platourile muntoase ale Iranului. În afara ei se desfăşuraseră de asemenea principalele evenimente care pînă atunci marcaseră istoria şi care n-o atinseseră decît prin repercusiune, fie că atraseseră uneori în conflicte mai vaste anumite fracţiuni ale acestor populaţii războinice, fie chiar că provocaseră unele armate străine să întreprindă incursiuni mai mult sau mai puţin scurte în inima teritoriului ei ostil. Legendara bogăţie a extremităţii ei meridionale, producătoare de „parfumuri pe care le împrăştie ca pe o



1. ARABIA VECHE ÎN AJUNUL HEGIREI

(după M. Rodinson: Mahomet.)

Triburi nomade de origini diverse, dar tinzînd aproape toate să extindă spre nord zona migraţiunilor lor, se învecinau cu rare nuclee de sedentari, care ocupau fie oaza Hidjāz în lungul drumului caravanelor tămîiei şi mirodeniilor, fie vechea Arabie Fericită, pe atunci în plină decadenţă.

mireasmă divină", după cuvintele lui Herodot, trezise într-adevăr în trecut unele pofte, de la expediţia riscantă a romanului Aelius Gallus, sub domnia lui August, pînă la tentativele de colonizare făcute pe teritoriul ei, începînd din secolul al IV-lea, de Persia şi de Etiopia. Dar acestea nu fuseseră decît evenimente cu urmări reduse, contribuind firește să modifice în parte organizarea interioară a peninsulei, dar neprevestind încă prin nimic rolul de prim plan pe care locuitorii ei aveau curînd să-l aibă de jucat în evoluţia Orientului Apropiat medieval.

În fapt, gradul de civilizaţie atins în Arabia preislamică rămăsese foarte mediocru, dacă facem abstracţie de acea lume originală reprezentată, înăuntrul limitelor ei geografice naturale, de extremitatea ei meridională menţionată înainte, acea Arabie zisă „Fericită", cu lanţurile de munţi înalţi scăldate de Marea Roşie şi de Oceanul Indian, care cunoştea totodată binefacerile altitudinii ca şi pe acelea ale unui climat musonic suficient de umed. Acolo se dezvoltaseră altădată, în văile înalte ale Yemenului* şi ale Hadramautului cu culturile lor în terase, bogate regate sedentare care trăiseră din exportul recoltelor lor de smirnă sau de tămîie precum şi din comerţul ce-l practicau între India şi lumea mediteraneană. Dar aceste mici regate, printre care pot fi citate cele de Saba, Ma'in, Kataban şi Awsan, nume ce evocă construcţii prestigioase cum sînt barajul de la Mārib* sau palatul de la Gumdān, nu avuseseră decît o strălucire vremelnică şi limitată. Cronologia lor n-a fost încă fixată în mod precis de ştiinţa modernă, care ezită între a situa primele lor manifestări în secolul al XIII-lea, în cel de-al VIII-lea sau în cel de-al V-lea înaintea erei noastre. Se ştie cel puţin în mod sigur că avîntul şi faima de care s-au bucurat în vremea cînd alimentau cu parfumuri şi aromate lumea greco-romană fuseseră urmate de o perioadă de declin, accentuată încă de dificultăţile economice ale Orientului Apropiat din epoca în care bîntuia o aprigă luptă între imperiile rivale: acela al bizantinilor şi acela al sasanizilor. În secolul al VI-lea, nomazii care le înconjurau şi care îşi asiguraseră de atunci preeminenţa cu ajutorul armelor, le luaseră locul în vechiul lor comerţ, în timp ce ruina cuprinsese instalaţiile lor agricole cele mai perfecţionate. Iar moştenirea, pe care avea s-o transmită Islamului născînd, s-ar situa mai degrabă pe planul tradiţiilor literare orale, încă dinainte încorporate patrimoniului unor arabi ce se răspîndiseră în centrul sau în nordul peninsulei, păstrînd totuşi amintirea unei vechi filiaţii yemenite, decît pe acela al unor împrumuturi dintr-o cultură

materială dispărută, condamnată dealtfel de Coran ca una ce fusese expresia trufiei unei lumi păgîne.

Căci societatea căreia îi aparţinea Muhammad şi în care avea să prindă rădăcini mesajul său era foarte diferită de aceea ce prosperase altădată în Arabia Fericită. Această perioadă a Anteislamului*, numită mai tîrziu *Djāhiliya*, adică a ignoranţei şi a barbariei, era în chip esenţial dominată de obiceiurile tribale şi nomade ale arabilor din nord dispersaţi în imensele solitudini ale unui platou unde şirurile de oaze, corespunzînd uneori albiilor unor vechi cursuri de apă, ofereau negreşit posibilitatea unor instalaţii stabile, dar unde sedentarii înşişi erau nevoiţi să trăiască în simbioză cu beduinii. Aceştia din urmă, care dominau toată întinderea ţării şi al căror mod de trai era adaptat slabelor ei resurse, rătăceau în general în urma turmelor de cămile cu ajutorul cărora îşi asigurau subzistenţa, îmbunătăţind cu greu prin incursiuni şi bătălii neîncetate sărăcăcioasa lor hrană de păstori şi purtînd, pentru a supravieţui, o luptă neîndurătoare împotriva elementelor naturii. Siliţi foarte adesea să-şi dispute punctele cu apă şi locurile de popas favorabile, ei nutreau respectul pentru legăturile de familie, care întreţineau o neîntreruptă vrăjmăşie între clanuri, dar îl asigurau măcar pe individ că va găsi, în mijlocul rudelor sale, un sprijin împotriva duşmanilor. Pînă-ntr-atît era de mare influenţa acestor clanuri, divizate ele însele în grupuri şi subgrupuri, sau reunite, dimpotrivă, în vaste confederaţii considerate ca reprezentînd descendenţa unuia şi aceluiaşi personaj, încît numele lor, fidel transmise de tradiţia islamică, ne sînt cunoscute şi azi. Aveau fiecare aria lor distinctă de locuit şi de parcurs, dar coeziunea lor se datora mai ales recunoaşterii strămoşului comun, care le servea drept erou eponim şi de la care genealogii complicate le permiteau să-şi revendice fără ezitare originea.

Printre aceste clanuri, unele se diferenţiau prin nivelul lor de viaţă, în măsura în care fuseseră în stare să anexeze zonei ocupate de ei nu numai oaze producătoare de curmale şi anemice recolte de

cereale, ci şi pieţe locale care constituiau totodată centre de schimburi unde prospera un artizanat rudimentar. Aceste locuri de întîlnire paşnice, care erau uneori sediul unor tîrguri importante, coincideau totodată de cele mai multe ori cu antrepozitele şi etapele comerciale ale drumurilor de caravane ce străbăteau pe atunci peninsula, mai ales în lungul marginii ei apusene, al „barierei" Hidjāzului, pentru a transporta mirodeniile şi tămîia spre marile metropole ale Nordului. Traficul lor asigurase altădată bunăstarea cîtorva nuclee de populaţie sedentară în vechile ţinuturi mineene, lihianite şi tamudeene din Nord şi în acel regat nabatean* de la Petra ale cărui elemente de origine arabă se amestecaseră repede, în preajma erei creştine, cu populaţiile sedentare arameizate ce le înconjurau, păstrîndu-şi însă vocaţia de negustori nomazi. Aceleaşi cauze economice contribuiseră apoi în parte la avîntul statelor arabe septentrionale care se dezvoltaseră în afara Peninsulei arabice propriu-zise, ca regatul Lahmizilor* de la Hīra, întemeiat încă din secolul al IV-lea, sau ca acela de prin secolul al VI-lea al Gasanizilor*, regate pe care suveranii bizantini le înrolaseră ca să controleze deşertul siro-mesopotamian şi să asigure în această regiune protecţia avanposturilor vechiului *limes*. Mai tîrziu încă, efectele acestei prosperităţi atinseseră regiunea inospitalieră a Hidjāzului pe care un concurs de cauze istorice favorabile — declinul Arabiei de Sud şi tăierea căii comerciale de la Eufrat la Golful Persic în urma luptelor dintre sasanizi şi bizantini — o făcuse, cu puţin timp înainte de naşterea lui Muhammad, să devină centrul activităţilor de negoţ conduse mai înainte de vecinii ei din nord şi din sud. Nu numai că, începînd de atunci, securitatea „drumului tămîii" atîrna exclusiv de locuitorii ei, dar tot aceştia luau asupra lor cheltuielile unui comerţ în care investiţiile le aduceau cîştiguri substanţiale. Datorită acestuia ei dobîndiră repede simţul unei discipline colective contrastînd cu obişnuita anarhie arabă şi, în acelaşi timp, o reală aptitudine pentru negocierile politice impuse de modalităţile unui

trafic veşnic ameninţat. Deveniseră de asemenea graţie comerţului deschişi faţă de anumite contacte cu lumea exterioară, ducînd fie la progrese tehnice ce se discern uneori sub foarte vechi împrumuturi de vocabular, fie, îndeosebi, la adoptarea unor credinţe străine mai evoluate şi nuanţate de preocupări morale, în timp ce unii dintre ei se convertiseră direct la iudaism sau la creştinism.

Dar triburile din Hidjāz, proaspăt îmbogăţite prin negoţ, rămăseseră totuşi în secolul al VII-lea profund legate de beduinii, mai puţin evoluaţi, care împărţeau cu ele aceeaşi ascendenţă şi de la care ele păstrau multe trăsături privind moravurile şi mentalitatea. Afară de o limbă arabă* de care toţi erau mîndri şi care se deosebea deja de celelalte limbi semitice prin complexitatea morfologiei ei, şi unii şi alţii aveau în comun organizarea lor tribală tradiţională, asprimea caracterului, marcat însă de gustul pentru poezie şi elocvenţă, indiferentismul religios fundamental, care nu excludea temeri vagi şi superstiţioase, precum şi cultul unor divinităţi multiple, adesea astrale, întrupate în copaci sau pietre şi înzestrate uneori cu teritorii sacre, unde erau omagiate. Un simţ deosebit al onoarei marcat de sentimentul solidarităţii familiale şi de respectul legilor sacre ale ospitalităţii era însoţit la ei de glorificarea însuşirilor umane — curaj, stăpînire de sine şi chiar o anumită formă de şiretenie — cerute în primul rînd de la orice conducător recunoscut ca atare. Ei rămîneau însă stăpîniţi mai cu seamă de un sălbatic şi orgolios individualism, care învenina neînţelegerile personale şi istovea grupurile în implacabile lupte de clanuri.

Rivalităţile lor, perpetuate prin practicarea vendetei, se datorau adesea unor cauze futile. Ele îşi aveau de asemenea originea într-un trecut de frămîntări diverse, greu de conturat în realitatea lor, cu toate că amintirea lor continua să iasă la suprafaţă în poveştile, mai mult sau mai puţin mitice, care constituiau mîndria fiecărui trib. Un eveniment esenţial ar fi fost, potrivit tradiţiilor, ruperea digului de la Mārib din Yemen, care avusese

drept urmare migrațiunea spre nord a unor grupuri de arabi yemeniți pătrunși de conștiința originii lor și care, ca urmași depărtați ai lui Kahtān*, se opuneau clanurilor aparținînd descendenței lui 'Adnān*. O asemenea relatare a faptelor este evident simplificată. În orice caz, opoziția dintre arabii de nord și arabii de sud, învecinați în aceleași regiuni ca frați inamici, a existat în vremea Profetului și a fost destul de adîncă pentru a se muta apoi, împreună cu trupele islamice, în toate țările atinse de fulgerătoarele lor cuceriri. Ea ar fi o mărturie în favoarea complexității amestecurilor etnice survenite în Arabia în cursul anilor ce au precedat proclamarea Islamului și care au cunoscut o creștere a populației țării în proporții de natură să explice expansiunea militară din perioada următoare.

În această lume lipsită de stabilitate, rămasă pradă vechilor conflicte în ciuda unei dezvoltări economice noi, nu era, evident, vorba de o supremație politică propriu-zisă. Un rol excepțional revenea totuși în secolul al VII-lea orașului Mecca, cel mai activ și mai populat din punctele de semisedentarizare, unde viața era deja mai rafinată decît în singurătățile învecinate. Situat cam la jumătatea distanței dintre Siria* și Yemen, nu departe de mare, într-un loc unde bordura muntoasă a Arabiei se coboară, el era centrul axei comerciale a Hidjāzului, recent reorganizat. Desigur, numele de „oraș" ce i se aplică de obicei nu trebuie să înșele asupra importanței pe care putea s-o aibă această simplă adunătură de case înghesuită în cadrul aparent nefavorabil al unei înăbușitoare depresiuni fără verdeață, dominată de culmi înalte și lesne năpădită, în caz de furtuni, de viituri devastatoare. Localitatea se arăta totuși mîndră de construcțiile ei, îndeosebi de templul reconstruit cu materiale importate.

Familiile, care locuiau acolo și care întreținеau legături de afaceri cu țările depărtate ce formau ținta caravanelor lor, aparțineau toate, dintr-o vreme imprecis determinată, tribului Kurayš*. Puterea se afla în mîinile unei oligarhii negustorești

compusă din notabilii principalelor clanuri, a căror autoritate se întindea asupra teritoriilor înconjurătoare datorită jocului alianțelor cu triburile nomade și în baza legăturilor de clientelă.

Prestigiul lor asigura renumele sanctuarului, a cărui pază era deținută de ei și care se bucura de un mare respect, fiind vizitat de populația întregii regiuni. Sub patronajul lor, templul cubic al Ka'bei*, statuile de idoli pe care le conținea și diverse alte amplasamente remarcabile situate în vecinătatea lui formau obiectul riturilor reverențiale de staționare și de circumambulație precum și al tipurilor de jertfe* obișnuite în culturile semitice. Ceremonii importante se desfășurau anual aci în perioada pelerinajului, care era și aceea a unui mare tîrg unde se îmbulzeau străinii, și ansamblul acestor locuri sacre, Haramul* din Mecca, se bucura de reputația de a asigura protecția și securitatea oricui poposea în el. Unii au crezut chiar a descoperi, în manifestările ce-și aveau centrul aci, efectul unei tendințe unificatoare care ar fi făcut vechiul politeism al Arabiei să evolueze încă din această epocă spre un climat favorabil henoteismului, dacă nu monoteismului veritabil, cu toate că nu se poate afirma că cei cîțiva indivizi calificați de cronicari drept *hanīf** au existat cu adevărat.

Într-un ținut impropriu agriculturii, populația din Mecca se ocupa îndeosebi cu pregătirea călătoriilor caravanelor ei sau cu îndeplinirea unor servicii în slujba templului Ka'bei. Dar ea fusese de asemenea nevoită să-și asigure cu ajutorul armelor avîntul comercial născînd, și istoria ei fusese marcată la sfîrșitul secolului al VI-lea de un episod legat de lupta etiopienilor împotriva regilor Arabiei de Sud, mai mult sau mai puțin asociați cu Persia. Un șef etiopian cu numele de Abraha, care își cîștigase independența în regiunile meridionale devastate de expedițiile venite de la Axum, încercase într-adevăr împotriva orașului o acțiune infructuoasă rămasă memorabilă prin prezența elefanților ce însoțeau trupele sale. Succesul celor din Mecca, care s-ar fi datorat unei intervenții supranaturale, n-a făcut decît să întărească pretențiile

unei aristocrații ce cîștiga în opulență și autoritate. Iar perioada ce a urmat acestui an zis „anul Elefantului", identificat de Tradiție cu acela al nașterii lui Muhammad, 570, a cunoscut progresele constante ale elementelor celor mai active ale orașului, adică îndeosebi ale puternicului clan al 'Abd Șamsilor*, care tindea să monopolizeze comerțul în dauna clanurilor mai slabe, ca acela al Banū Hașimilor sau Hașimizilor*. Prosperitatea comercială era însoțită astfel de un dezechilibru crescînd în sînul orașului Mecca, unde vechea organizare părea a nu mai oferi garanții împotriva consecințelor economiei mercantile și nici împotriva inegalității care nu înceta să sporească între acești bogați cu pretenții ce creșteau și cei mai puțin avuți, condamnați la o pauperizare iremediabilă.

Această situație a fost cel puțin recent pusă în lumină de un istoric britanic, W. Montgomery Watt, care a căutat să precizeze contextul sociologic în care a luat naștere acțiunea lui Muhammad. Criza socială și intelectuală prin care ar fi trecut pe atunci Mecca și care a fost calificată de asemenea drept eșec al umanismului tribal ar fi deschis direct calea pentru apelul unui om pasionat, atins desigur de fierberea religioasă ce se manifesta în jurul lui și care corespundea, fără îndoială, unuia din aspectele fundamentale ale Arabiei la acea epocă, dar sensibil mai ales la greutățile de ordin material și moral pe care le întîmpinau contemporanii săi într-o societate aflată în plină transformare. Propovăduirea Islamului ar fi constituit așadar răspunsul la un climat de neliniște, care ar explica în parte remarcabilul ei succes pe termen lung.

Cu privire la însuși acest apel și la dificultățile pe care le-a întîmpinat mai întîi în mediul local din Mecca, aluziile puțin precise ale textului coranic și mărturiile cronicarilor* sau ale apologeților arabi rămîn delicate de mînuit. Desigur, ne găsim în parte pe un teren mai solid decît atunci
 cînd era vorba de a sonda trecutul obscur al Ara-

biei: personalitatea lui Muhammad n-a încetat în adevăr niciodată de a se afla pe primul plan al preocupărilor musulmanilor și de a suscita tocmai prin aceasta o bogată literatură. Dar sursele utilizabile au o origine unică și nu fac decît să reflecte tradițiile, de cele mai multe ori neverificabile, ce se transmiteau în sînul comunității islamice din primele secole. Aprecierea unor astfel de opinii, pe care nu vine să le confirme sau să le infirme nici o mărturie străină — pînă într-atît e de adevărat că evenimentul a trecut neobservat de locuitorii imperiilor vecine — a dat deci loc de multă vreme la discuții în rîndurile comentatorilor arabi ca și în acelea ale istoricilor moderni ai Islamului.

Cei dintîi au avut totdeauna tendința de a alege, în relatările pe care le prezentau, pe cele ce coincideau cu propriile lor opțiuni politice — îndeosebi în ceea ce privește faptele susceptibile de a sprijini luări de poziție socio-politice ulterioare: se poate, de exemplu, vorbi despre o versiune șiʿită* a vieții Profetului, opusă versiunii în general admise în lumea sunnită*. Aceiași comentatori au făcut de asemenea apel în chip mai mult sau mai puțin larg la povestirile minunate privind îndeosebi copilăria lui Muhammad și au luat atitudini diferite față de „miracolele" pe care unii i le atribuiau pe lîngă revelarea inimitabilului text divin.

Pe de altă parte, istoricii occidentali s-au împărțit în general între două curente principale. Unii contestă orice valoare unor biografii, sau *sīrale**, dintre care cea mai veche datează încă de la jumătatea secolului al VIII-lea și ale cărei anecdote par adesea suspecte. Ceilalți, dimpotrivă, încearcă să deosebească materialele demne de încredere pe care aceste culegeri le conțin, alături de înfrumusețări ulterioare sau de povestiri tendențioase. Toți recunosc că nu se poate ști nimic despre viața lui Muhammad fără a lua ca bază povestiri de natură diferită ce coincid oarecum asupra unei serii de episoade, în privința cărora doar amănuntele și însemnătatea reală rămîn greu de stabilit în chip sigur.

În general toată lumea admite astăzi sinceritatea unui personaj pe care studii mai vechi și cu

caracter adesea polemic tindeau să-l prezinte în chip denaturat. Deşi adoptă poziţii diferite cu privire la valoarea religioasă a mesajului său, a carui natură profetică nu poate fi resimţită pe deplin decît în sînul comunităţii musulmane, autorii moderni care se intereseaza de el insistă deci asupra caracterului excepţional al experienţei umane trăite de Muhammad, mai întîi ca apărător al unui ideal ce-l depăşea, apoi ca şef al unui stat pe care se străduia să-l întrupeze. Orientările lor filosofice, religioase sau, spre a folosi un limbaj mai actual, ideologice nu dispar însă prin aceasta şi se reflectă în interpretarea pe care fiecare o propune cu privire la o personalitate ce rămîne din multe puncte de vedere deconcertantă. Desigur, se va mai discuta încă multă vreme asupra unor puncte ca, de pildă, natura fenomenelor extatice care însoţeau, pare-se, revelaţia versetelor Coranului. De asemenea, vor continua negreşit a fi apreciate în moduri foarte diferite schimbările bruşte ce se dezvăluie în atitudinea lui Muhammad în cursul vieţii sale şi care privesc îndeosebi atitudinea sa faţă de femei sau faţă de inamicii săi. Dar discuţii de acest fel, de care nu sînt feriţi decît foarte puţini oameni mari, nu ne împiedică să ne reprezentăm cu oarecare şanse de exactitate evenimentele fundamentale ale unei existenţe frămîntate, dar în fond destul de scurte.

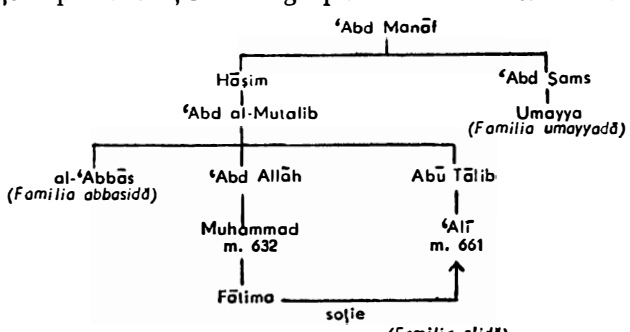
Printre aceste evenimente, unul dintre cele mai importante a fost, fără îndoială, cotitura marcată, în viaţa Profetului ca şi în primele manifestări ale religiei musulmane, de Hegira* sau „expatrierea" lui Muhammad şi a celor cîţiva partizani ai săi, care au fost nevoiţi să părăsească oraşul lor natal Mecca pentru a găsi un adăpost în oaza de la Yathrib. În adevăr, de la această expatriere datează, odată cu întemeierea primului stat musulman, rolul politic al noului şef al acestui stat; acesta va fi punctul de plecare al erei alese simbolic pentru a sublinia ruperea comunităţii musulmane de trecutul ei din Mecca, eră care, după ce începutul ei a fost tradiţional fixat la 16 iulie 622, va rămîne din acel moment în uz în toate ţările Islamului.

Înainte de aceasta, Muhammad nu reușise să grupeze în jurul său la Mecca decît un număr foarte redus de adepți expuși batjocurii și violențelor unei populații ostile. El însuși nu aparținea decît unui clan puțin înfloritor al acestui oraș, acela al Banū Hāșimilor; cunoscuse în tinerețea lui sărăcia orfanului și fusese crescut de unchiul său Abū Ṭālib* care-l asociase la expedițiile sale caravaniere; chiar căsătoria lui cu o văduvă bogată și vîrstnică, cu numele de Hadīdja*, deși l-a pus probabil la adăpost de lipsuri, nu-i asigurase acea descendență masculină care în ochii arabilor era pe atunci esențială. S-a dedus de aci că el a trebuit să sufere din copilărie de sentimente de frustrare care ar explica anumite aspecte ale comportamentului său ulterior; dar multe alte mobile au putut fi determinante pentru înclinația manifestată de el în preajma maturității de a se retrage singur în munții din împrejurimile orașului Mecca. În cursul uneia din aceste meditații, el ar fi primit pentru prima oară din partea unei voci misterioase porunca de a-i răspîndi mesajul și, după o perioadă de îndoială, ar fi ajuns mai mult sau mai puțin limpede la conștiința rolului de profet care avea să-i revină. Conținutul apelurilor pe care le-a adresat atunci celor apropiați și care n-au fost urmate decît de rare convertiri ne este cunoscut din unele versete ale Coranului și anume cele mai scurte, cu stilul sacadat, admirate pentru puterea lor expresivă și avîntul lor liric.

Amănuntele date de biografii arabi asupra modului în care Muhammad ar fi primit prima Revelație insistă asupra caracterului violent al episodului. În același climat dramatic, noul profet a continuat să primească și să facă cunoscute mesajele pe care un ordin imperios îl însărcinase să le transmită sau, mai precis, să le „recite": de unde numele de *kur'ān*, „recitație", care a fost dat ulterior ansamblului acestor texte. Avertismentele și amenințările succedau în ele evocărilor măreției și îndurării divine. Dar Tradiția* insistă asupra lipsei de înțelegere opuse de kurayșiți* „vestitorului lui Dumnezeu", care propovăduia o

reformă religioasă şi morală. Într-o anecdotă revelatoare, dacă nu şi veridică, îl vedem pe Profet urcîndu-se pe colina al-Safā şi scoţînd strigătul de apel: „O, discipoli!", îi vedem apoi pe Kurayşi adunîndu-se în jurul lui şi întrebînd: „Ce-i cu tine? — Ce-aţi gîndi dacă v-aş da de veste că duşmanul soseşte azi de dimineaţă sau deseară? M-aţi crede? — Fireşte. — Ei bine! Vă previn că vă găsiţi în faţa unei pedepse groaznice! — Du-te la dracu! exclamă atunci unchiul său Abū Lahab. Pentru asta ne-ai chemat?"

Nu lipsesc desigur precizările cu caracter uneori hagiografic despre diversele forme luate de acest refuz, de la dispreţul din primele vremuri, pînă la ostilitatea netă din ultima perioadă, trecînd prin cîteva tentative de compromis sau, dimpotrivă, de intimidare. Pare sigur în orice caz că Muhammad, neînţeles de compatrioţi şi chiar de unii membri ai clanului căruia îi aparţinea, a avut ca singuri sprijinitori serioşi pe cei ce-l înconjurau nemijlocit. A fost astfel încurajat de soţia sa Hadīdja iar acţiunea lui Abū Tālib, singurul dintre unchi care a voit să-l susţină, a făcut să joace în favoarea lui solidaritatea a diverşi membri ai familiei. În jurul lui se adunaseră de asemenea cîţiva discipoli din prima clipă, printre care vărul său 'Alī*, care avea să-i devină ginere, soţ al fiicei sale Fātima*, credinciosul său prieten Abū Bakr*, un anumit număr de clienţi şi de sclavi, precum şi reprezentanţii unor grupuri mai mult sau mai



puțin influente. În acest cerc restrîns, prestigiul lui Muhammad n-a încetat niciodată de a fi recunoscut și nici n-au încetat de a fi primite noile revelații care au venit să adîncească mesajul său, insistînd îndeosebi asupra caracterului unic al Dumnezeului ce-l alesese pe Muhammad drept Trimis. În aceeași vreme s-a situat, printre semnele menite să-l îmbărbăteze, acel episod cunoscut sub numele de Călătoria nocturnă*, care l-ar fi dus pe Profet mai întîi la Ierusalim*, unde s-ar fi închinat în compania profeților* biblici, apoi în cer, unde ar fi ajuns lîngă Dumnezeu, episod pe care unii comentatori l-au interpretat ca o viziune, dar care va fi în general considerat ca o „călătorie" reală și va constitui după aceea una din temele favorite ale literaturii moralizatoare populare. La sfîrșitul acestei perioade de predicare la Mecca, care a durat vreo doisprezece ani, de la 610 pînă la 622 aproximativ, și în timpul căreia cîțiva credincioși au căutat să se pună la adăpost printr-o emigrare temporară în Abisinia, bogații caravanieri kurayșiți deveniseră în cele din urmă conștienți de primejdia pe care o constituia pentru prosperitatea lor o doctrină care așeza implicit pe toți credincioșii pe picior de egalitate în fața unui Dumnezeu unic răsplătitor și care tindea să substituie autoritatea Profetului său aceleia a puterilor statornicite. Aceasta explică motivele „carantinei" căreia i-au căzut victime primii adepți ai Islamului după moartea lui Abū Tālib în anul 619, moarte ce fusese dealtfel precedată cu puțin timp de cea a Hadîdjei. Dar mai degrabă decît a-l face pe Muhammad să cedeze, rezultatul acestei inițiative a celor din Mecca a fost acela de a-l împinge să caute sprijin extern și să-și asigure fidelitatea unui nou mediu, susceptibil de a-l primi pe el și pe ai săi.

Atunci au fost purtate cu delegații unui trib ce locuia pe teritoriul Yathribului, cam la o sută de kilometri la nord de Mecca, negocierile care aveau să ducă la pactul zis „de la 'Akaba"*. Acela ce se

identificase pînă atunci, după chipul atîtor vechi profeţi biblici, cu un „vestitor al lui Dumnezeu" respins de ai săi, s-a hotărît de atunci să părăsească pe compatrioţii săi implacabili şi să caute, printr-o alegere ce poate fi calificată drept politică, un nou cîmp de acţiune. El a profitat pentru aceasta de duşmănia existentă între comercianţii din Mecca şi alţi arabi sedentarizaţi, mai puţin norocoşi sau mai puţin abili, care nu ştiuseră să-şi asigure profitul unui trafic de caravane şi erau nevoiţi să se mulţumească a trăi din cultivarea pămîntului. Căci n-am putea insista îndeajuns asupra deosebirilor ce opuneau în Arabia secolului al VII-lea puternicul trib al kuraişiţilor amestecului de clanuri arabe disparate, dintre care unele de religie iudaică, în mijlocul cărora Profetul Islamului se decisese să caute adăpost: nimic nu amintea viaţa din Mecca în umilul şir de sate care ocupau depresiunea cultivabilă unde avea să se ridice mai tîrziu vestita Medina. De fapt, hotărîrea luată de Muhammad şi care era de natură să-l facă a suferi mai cu seamă în orgoliul său de kurayşit, a fost însoţită de decizia ascunsă, dar pe care evenimentele ulterioare aveau s-o scoată clar la lumină, de a reveni ca triumfător în ţinutul pe care numai cerinţele unei lupte de acum înainte neîndurate îi impuseseră să-l părăsească.

Cei zece ani petrecuţi pe urmă de Muhammad în „teritoriul Expatrierii", care devenise „oraşul" său, ori, mai exact, locul unde el îşi exercita puterea pentru a duce la bun sfîrşit ambiţioasele sale ţeluri, au pus de fapt în valoare un aspect cu totul diferit al personalităţii sale. S-a descoperit în el omul de stat energic şi autoritar, uneori chiar crud în condamnările sale, care avea să-şi pună în gînd ruinarea membrilor vechiului său trib pentru a-i face să se căiască, întărindu-şi totodată autoritatea asupra ansamblului oazei medineze, de unde va reuşi să izgonească, dacă nu să nimicească, clanurile sau indivizii rebeli. În
 acelaşi timp s-a revelat generalul abil, care a fost

capabil să organizeze, într-un spirit de „război sfînt"*, incursiuni fructuoase urmate de operaţii defensive neîncetat continuate, pînă ce aveau să depăşească în avîntul lor graniţele Arabiei. Totodată, a ieşit la iveală diplomatul dibaci în a negocia şi a temporiza fără a-şi pierde sîngele rece, acest lucru i se părea preferabil luptei armate, şi care a ştiut să pună cele mai mărunte episoade din viaţa sa particulară, îndeosebi numeroasele căsătorii contractate de el cu fetele sau văduvele nu numai ale partizanilor, ci şi ale duşmanilor săi, în slujba propăşirii unei politici ce urmărea nici mai mult nici mai puţin decît să-i asigure asupra tuturor o supremaţie în care vedea chezăşia cea mai sigură a misiunii sale profetice.

Etapele acestui mers înainte sînt îndeajuns de cunoscute pentru a face de prisos să mai amintim loviturile încununate de succes ale lui Muhammad şi ale adepţilor săi împotriva caravanelor celor din Mecca, al căror trafic ei au reuşit să-l întrerupă, bătăliile ce au urmat şi din care unele au primejduit însăşi existenţa tînărului stat, atacurile bruşte şi recurgerea la aliaţele cu beduinii potrivit celei mai bune tradiţii războinice a Arabiei, în sfîrşit, negocierile din preajma capitulării finale a oraşului Mecca, triumful lui Muhammad asupra kurayşiţilor, constrînşi să adere la Islam. În aceste lupte, care poartă faimoasele nume de Badr*, Uhud* şi Ziua şanţului*, s-au ilustrat Discipolii Profetului, unii emigraţi cu el din Mecca şi numiţi de aceea Expatriaţii, alţii recrutaţi la Medina şi numiţi Auxiliarii pentru că-l primiseră în mijlocul lor, pe el şi pe primii convertiţi din Mecca, recunoscîndu-i un rol de arbitru suveran în certurile lor intestine. Dar acestei politici realiste i-au fost jertfiţi fără milă opozanţii mai mult sau mai puţin activi, îndeosebi aceia care au fost calificaţi drept Ipocriţi*, condamnaţi individual dacă se încumetau să contracareze voinţa lui Muhammad, sau chiar eliminaţi colectiv, asemenea clanurilor evreieşti Banū Kaynuka', Banū Nadhīr şi Banū Kurayza, din care unele au fost exilate şi altele masacrate, pentru că încercaseră să perpetueze în vremea Pro-

fetului intrigile şi dezbinările care caracterizaseră viaţa vechiului Yathrib.

Principalul efort al lui Muhammad, de îndată ce se instalase la Medina, avusese de fapt ca obiect organizarea Comunităţii* pe care înţelegea s-o conducă şi pe care se bizuia de acum înainte pentru a asigura triumful idealului său. Un pact, ale cărui clauze ne-au fost transmise de Tradiţie*, i-a servit mai întîi pentru a stabili o structură compozită în care se găseau alăturaţi şi aliaţi, într-o acţiune comună împotriva celor din Mecca, locuitorii împrăştiaţi în cătunele din oaza plantată cu palmieri de la Medina, oricare ar fi fost apartenenţa lor religioasă (noi convertiţi, evrei sau păgîni). Acestei tentative încă nedesăvîrşite i-a fost substituit pe urmă adevăratul stat musulman, supus unei Legi* comune care s-a cristalizat treptat din însuşi textul Revelaţiei. Cauzele de tensiune n-au lipsit în sînul acestui stat, începînd cu rivalitatea latentă dintre Auxiliari şi Expatriaţi: cei dintîi, care pretindeau pe deasupra a descinde din triburi yemenite emigrate — deci tradiţional ostile Kurayşiţilor — nu se încredeau în străinii cărora le deschiseseră căminele lor, pe cînd ceilalţi sufereau, mai ales la început, din cauza situaţiei lor materiale inferioare. Dar vigilenţa Profetului n-a încetat de a căuta să îndrepte lucrurile, restabilind echilibrul, de îndată ce lucrul a devenit posibil, prin împărţirea de pămînturi şi de pradă* celor exilaţi din Mecca şi prin interesarea tuturor la acţiunile războinice, îndeobşte remuneratorii, cu totul apte de a făuri solidaritatea necesară între aceste elemente disparate.

Mai cu seamă, noile dispoziţii adoptate de Muhammad cu privire la cult şi la viaţa socială nu pregetau să insiste asupra egalităţii fundamentale a tuturor musulmanilor în faţa poruncilor divine, a căror îndeplinire se sprijinea de acum înainte pe autoritatea Profetului. În materie penală, de pildă, vechile obiceiuri au fost curînd reglementate, substituindu-se vechilor structuri tribale comunitatea musulmană ca garantă a bunurilor şi a persoanelor. Sancţiuni precise au fost astfel pre-
45 văzute pentru reprimarea principalelor delicte, fără

însă ca să se ştie încă exact cine era însărcinat să le aplice. Instituirea unei poligamii limitate la patru soţii, instituire al cărei sens a fost deseori discutat, urmărea, pare-se, să asigure protecţia femeilor ce deveniseră văduve sau orfane de pe urma luptelor purtate de primii apărători ai Islamului. Spre acelaşi scop tindeau fără îndoială dispoziţiile succesorale, care prevedeau pe viitor împărţirea fiecărei moşteniri* după reguli totodată complexe şi echitabile. În sfîrşit constituirea unui Tezaur* comun al tuturor musulmanilor, alimentat pritnr-o Danie legală* percepută asupra bunurilor fiecăruia dintre ei, avea să fie şi mai eficace în acest sens, întrucît fiecare membru contribuia potrivit cu mijloacele sale la sarcinile totodată sociale şi militare ale noului stat.

Alături de aceste măsuri cu tendinţă egalitară, alte aspecte ale reglementării medineze păreau să aibă mai ales drept scop să diferenţieze societatea musulmană de acelea care o precedaseră. În acest sens operau interdicţii ca aceea a împrumutului cu dobîndă, a jocurilor de noroc, a consumului de vin* sau a calendarului* solar. Dar detaliile noului cult erau poate şi mai semnificative în această privinţă. Astfel, începînd din anul 2 al Hegirei, a fost părăsită ca o trăsătură de origine iudaică obligaţia întoarcerii cu faţa spre Ierusalim pentru săvîrşirea ritului, devenit deja tradiţional, al Rugăciunii*, care a fost îndeplinit de atunci cu faţa îndreptată spre Mecca. De asemenea, obligaţia Postului*, limitată iniţial la a zecea zi a lunii muharram*, a fost curînd transformată şi aplicată pe toată durata lunii* ramadan, pentru a nu aminti obiceiul iudaic. În sfîrşit, Pelerinajul* la locurile sfinte de la Mecca, care avea să fie recunoscut drept una din cerinţele fundamentale ale islamismului, s-a văzut totodată dezbrăcat de vechea lui semnificaţie şi legat voit de o tradiţie abrahamică perfect aptă de a stabili, alături de pretenţiile evreilor* şi ale creştinilor*, orginalitatea profundă şi autentică a Islamului.

În jurul acestui rit al pelerinajului, care îi permitea lui Muhammad să reia contactul cu originile

sale familiale, au fost duse negocierile din ultima perioadă, cînd Muhammad a încercat să obţină pentru el şi credincioşii săi de la şefii oraşului Mecca autorizaţia de a veni să venereze Ka'ba. Musulmanii au avut astfel putinţa să săvîrşească o dată, fără a purta arme, ocolurile Pelerinajului minor, şi această recunoaştere oficială a puterii lui Muhammad, care a fost înscrisă în convenţia de armistiţiu, dealtfel puţin glorioasă, de la Hudaybiya*, avea să preceadă cu puţin asediul şi cucerirea oraşului, ai cărui şefi se dezbinaseră şi se alăturau succesiv stăpînului de acum înainte necontestat al Medinei şi al celei mai mari părţi a Hidjāzului. Adoptarea definitivă a Islamului de către totalitatea kurayşiţilor se situa la capătul acestei lungi aşteptări.

Abilitatea lui Muhammad şi-a primit atunci răsplata şi a continuat să se manifeste în timpul lunilor următoare, în cursul cărora Profetul a desăvîrşit unitatea întregii puteri musulmane, sporită totuşi prin elemente mai mult ambiţioase decît convinse, şi a reuşit să arunce de îndată pe locuitorii oraşului Mecca într-o expediţie bogată în pradă, cea de la Hunayn*, care i-a permis să experimenteze împotriva unei coaliţii de nomazi valoarea noilor sale trupe. Imaginea pe care biografii ne-au păstrat-o despre Muhammad este acum aceea a biruitorului mărinimos şi sigur de el, care nu se gîndeşte să satisfacă prin răzbunare vechile sale resentimente, ci profită calm de orice mijloc de a-şi extinde şi mai mult autoritatea, primind delegaţiile trimise de triburi sau de principate arabe, uneori depărtate, pentru a discuta condiţiile supunerii lor şi orientînd de pe atunci ardoarea combativă a Discipolilor săi spre limita de nord a Arabiei, spre Tabūk* şi încă mai departe, unde se produseseră primele ciocniri cu trupele bizantine.

Acest triumf personal avea să fie însă de scurtă durată. În anul 10 al Hegirei, adică la 8 iunie 632, Muhammad murea la Medina, unde continuase să-şi aibă reşedinţa; trecuseră doar cîteva săptămîni
47 de cînd conducea el însuşi ceremoniile primului

Pelerinaj la care nu mai participau păgînii. El evocase o ultimă dată, în cursul unei cuvîntări, a cărei amintire, dacă nu şi conţinutul autentic, a fost păstrată de Tradiţie, principalele linii ale propovăduirii sale, insistînd mai cu seamă asupra dublei îndatoriri care n-avea să înceteze niciodată de a fi impusă musulmanilor: aceea de a practica frăţia între ei şi de a urma cu fidelitate poruncile Cărţii lui Dumnezeu. Cuvintele însele pe care le-a rostit cu acest prilej, acelea mai ales care servesc drept încheiere predicii sale, constituie fără îndoială cel mai viu comentariu al operei pe care încercase s-o îndeplinească şi care avea de atunci înainte să se situeze dincolo de arabismul primitiv în sînul căruia trăise el însuşi. „Oameni, ascultaţi-mi cuvintele şi cîntăriţi-le; căci mi-am împlinit viaţa", ar fi spus el într-adevăr drept peroraţie. „Las în voi un lucru limpede prin care, dacă-i sînteţi credincioşi, veţi fi feriţi pe vecie de rătăcire: Cartea lui Dumnezeu şi *sunna** Profetului său. Ascultaţi-mi cuvintele şi cîntăriţi-le. Să ştiţi că orice musulman este un frate pentru alt musulman; că musulmanii sînt fraţi; că nu este legiuit pentru un om din bunul fratelui său decît ceea ce acesta îi dă de bunăvoie. Şi nu vă faceţi rău vouă înşivă. Mi-am îndeplinit, oare, misiunea? — Pe Dumnezeu, da, răspunse mulţimea. — Pe Dumnezeu, depun mărturie."

Cu acest mesaj se încheia învăţătura directă a Profetului care n-avea să mai aibă vreme, îndată după întoarcerea sa la Medina, decît să hotărască trimiterea spre nord a unei expediţii armate, destinate, ca şi cea care o precedase imediat şi care se ciocnise de o ripostă severă din partea trupelor bizantine lîngă Mu'ta*, să prade cîteva localităţi de graniţă ale Transiordaniei. Boala care avea să-l răpună nu-i mai îngăduia să iasă din casa lui, unde era înconjurat şi îngrijit de soţiile sale, mai ales de preferata 'A'işa*, fiica lui Abū Bakr, pe care o luase în căsătorie foarte tînără, după moartea primei sale soţii Hadīdja. În această casă, unde nu mai era în stare nici să conducă Rugăciunea solemnă, Muhammad a slăbit încetul cu

încetul, spre marea derută a rudelor sale și a celor mai credincioși prieteni, și tot acolo și-a dat ultima suflare lîngă 'A'iṣa și a fost chiar îngropat în noaptea ce a urmat morții, în timp ce confuzia cea mai deplină domnea printre cei ce se considerau moștenitorii săi și care se și înfruntau cu dîrzenie pentru a ști cine-i va urma în fruntea comunității musulmane și va salva unitatea acesteia, asigurînd totodată menținerea operei întrerupte.

În cursul reuniunii agitate ținută în seara de 8 iunie 632 în casa unuia dintre principalele clanuri din Medina, bătrînul Abū Bakr, participant la Hegira și tată al uneia dintre soțiile Profetului, a ieșit învingător față de rivalii săi după lungi discuții, dar și în urma unor manevre și intrigi care vor fi uneori condamnate de tradiția ulterioară. El a devenit din acest moment „urmașul trimisului lui Dumnezeu" (*halīfa Rasūl Allāh*) sau primul dintre acei califi* care s-au găsit curînd în capul unui imens imperiu, dar care au trebuit mai întîi să facă față problemelor unei situații compromise prin moartea prematură a lui Muhammad.

Scurtul califat al lui Abū Bakr (632—634), urmat curînd de acela al celui mai bun prieten al său, 'Umar* (634—644), apoi de al lui 'Uthmān* (644—656) și de al lui 'Alī (656—660), a deschis în adevăr, pentru comunitatea islamică născîndă, o uimitoare perioadă de creștere și de prefacere, care a fost totodată marcată de subita extindere a unor cuceriri militare triumfătoare ca și de dezlănțuirea unor crize interioare mergînd de la prima mișcare de secesiune a triburilor beduine din Arabia, pînă la luptele intestine care au însîngerat califatul lui 'Alī, după ce duseseră la asasinarea celui de-al doilea și celui de-al treilea calif, 'Umar și 'Uthmān.

Cauza profundă a acestor crize rezida în golul lăsat în urma ei de prea puternica personalitate a unui șef politic și religios care nu prevăzuse în timpul vieții modalitățile succesiunii sale. Rivali-

tăţile şi poftele diverse nu puteau decît să-şi dea frîu liber printre foştii săi discipoli, aflaţi în faţa greutăţii de a se pune de acord asupra numelui unui înlocuitor ales dintre ei, şi primii patru califi, „cei ce au urmat calea dreaptă" (*rāşidūn*) şi care s-au bucurat în istoria Islamului de un prestigiu deosebit, nu şi-au datorat de fapt ajungerea la putere decît unor alegeri discutate, dominate de cele mai multe ori de jocul unor puternice coaliţii de interese. Domnia Discipolilor — pentru că în fond această calitate a lor a constituit la acea epocă principalul lor titlu de glorie şi a continuat să le asigure slava în vremurile ce au urmat — n-a ascuns de fapt decît discordii neîncetate, care au degenerat uneori în bătălii, dar mai ales au creat în sînul Islamului rupturi, dintre care unele aveau să persiste pînă în epoca actuală. A fost, pentru viitorul comunităţii musulmane, o epocă de însemnătate capitală, din nefericire prea des întunecată, în părerea ce ne-o putem forma astăzi despre ea, de varietatea tradiţiilor raportate de primii istorici arabi în funcţie de propriile lor opţiuni religioase şi politice.

Cea mai gravă cauză de disensiuni din epocă a provenit din înlăturarea prin forţă a vărului şi ginerelui Profetului, 'Alī, care deţinuse pe lîngă el, încă de la începutul Islamului, rolul unui sprijinitor fidel. Acest personaj şters, curajos după unele izvoare, dar în orice caz puţin abil, ar fi fost, potrivit celor susţinute de partizanii săi, victima uneltirilor urzite la moartea lui Muhammad de un grup din Mecca opus pretenţiilor legitimiste ale Auxiliarilor medinezi şi apărător al meritelor celor doi viitori primi califi, Abū Bakr şi 'Umar. Drepturile lui 'Alī, pe care el însuşi nu se gîndise să le apere, au rămas la început ignorate, la fel cu acelea ale Fātimei, fiica Profetului, căreia Abū Bakr i-a contestat dreptul de a-l moşteni pe tatăl ei. Dar reacţia avea să urmeze, poate cu atît mai violentă cu cît fusese aşteptată vreme mai îndelungată, iar vehemenţa pătimaşă cu care 'Alī a săvîrşit primele sale acţiuni politice, după uciderea lui 'Umar în anul 644, avea să dea naştere

unui fanatism crescînd la membrii „partidului" său.

Situaţia lui n-a încetat însă de a fi delicată: nu numai că n-a reuşit atunci să obţină a fi ales calif de Consiliul celor şase, din care făcea parte el însuşi şi care avea sarcina de a desemna pe urmaşul lui 'Umar, dar opoziţia sa faţă de rivalul ce-i fusese preferat, 'Uthmān, care era un kurayşit din clanul umayyad*, a avut drept rezultat izbucnirea unui adevărat război civil. Acesta a început cu vreo zece ani mai tîrziu printr-o răscoală făţişă împotriva celui de-al treilea calif, ucis cu lovituri de sabie în casa lui din Medina, şi avea să rămînă cunoscută sub numele de „Marea dezbinare". Dacă 'Alī a beneficiat direct de pe urma ei, întrucît a obţinut puterea care pînă atunci i se sustrăsese, el i-a datorat şi faptul că şi-a văzut imediat pusă în cauză autoritatea de o rudă a califului asasinat, guvernatorul umayyad al Siriei, Mu'āwiya*, care înţelegea să profite de valul de nemulţumire stîrnit în provincii de uciderea propriului său văr şi să exercite dreptul său de răzbunare pretinzînu-i lui 'Alī să-i predea pe vinovaţi.

Cearta, care s-a desfăşurat într-un climat de extremă confuzie — căci 'Alī fusese părăsit în acelaşi timp de multe elemente ale efemerei potriviri de interese ce-l sprijinise mai înainte în opoziţia lui faţă de 'Uthmān —, a dus întîi la ciocnirea armată de la Siffīn*, pe malurile Eufratului, în iunie—iulie 657. Ea a fost continuată prin recurgerea la o procedură de arbitraj, arbitrajul de la Adhruh*, care s-a desfăşurat, potrivit unei cronologii puţin precise, în una sau chiar în două oaze ale stepei arabo-transiordaniene. Ea s-a terminat în orice caz în avantajul lui Mu'āwiya, care a obţinut să fie proclamat calif în iunie 660, după ce uciderea lui 'Uthmān fusese condamnată judiceşte. A urmat triumful definitiv al primului suveran umayyad, rămas singurul stăpîn al imperiului, atunci cînd 'Alī, izolat după arbitraj pe teritoriul irakian, unde a trebuit să facă faţă unor numeroase dificultăţi, a căzut în 661, la rîndul

său, victimă unui atentat, în marea moschee din Kūfa*.

Aceste evenimente n-au dus totuşi la pacificarea spiritelor, dat fiind că 'Alī lăsa urmaşi, printre care cei doi nepoţi ai Profetului, al-Hasan* şi al-Husayn*, şi mai ales că neclintiţii săi partizani legaseră apărarea lui de o concepţie despre putere care avea să primească treptat un conţinut doctrinal atît politic cît şi religios. Luase naştere astfel şi'ismul, al cărui nume reflecta la început ataşamentul faţă de un personaj şi de familia lui, mai exact faţă de un partid (*şī'a*), dar a cărui evoluţie ulterioară avea să facă apel la un ansamblu de sentimente şi de doctrine din ce în ce mai complexe.

Alte consecinţe ideologice durabile aveau dealtminteri să urmeze altor ciocniri politice din acea epocă. Desigur, rebeliunea triburilor din Arabia, iscată imediat după moartea Profetului — acel refuz de a plăti Dania legală, care fusese însoţit de proliferarea unor falşi profeţi locali şi nu putuse să fie înfrînt decît după lupte violente — avea să fie repede uitată. Dar o adevărată ruptură în ce priveşte unitatea Comunităţii fusese consacrată prin bătălia zisă „a Cămilei"*, care avusese loc în 656 ca urmare directă a tulburărilor provocate prin uciderea lui 'Uthmān şi prin triumful coaliţiei ce-l răsturnase. Discipoli eminenţi, ca Talha şi al-Zubayr, susţinuţi de văduva Profetului, 'A'işa, luptaseră acolo împotriva lui 'Alī, pe care-l sprijiniseră la început în revendicările sale. A fost un adevărat război fratricid în care au pierit numeroşi musulmani şi care avea să rămînă celebru ca unul ce a pus puternic în lumină dificultăţile întîmpinate de fidelii de bună credinţă, constrînşi să ia partea unuia sau altuia dintre personaje deopotrivă de eminente. Totuşi, dacă acest război a fost punctul de plecare al unor reflecţii teologice care au marcat de atunci înainte fizionomia Islamului, el n-a dat naştere unei mişcări sectare propriu-zise, iar moartea ce şi-au găsit-o în vîltoarea lui căpeteniile secesiunii a stăvilit definitiv zelul partizanilor acestora.

Mai însemnată şi mai durabilă pentru viitor a fost, dimpotrivă, răzvrătirea haridjiţilor*, care s-a manifestat îndată după rezultatul nefericit al ciocnirii de la Siffîn şi a fost determinată de o interpretare deosebit de rigoristă şi de egalitară a doctrinei islamice. Nu numai că cei părtaşi la ea „au ieşit" — de unde şi numele lor — din rîndurile armatei lui 'Alī după ce acesta acceptase un arbitraj între el însuşi şi Mu'āwiya, dar au părăsit oraşele Irakului* şi, reînnoind gestul Profetului, s-au retras cu femei şi copii în propriul lor „teritoriu de expatriere", unde au organizat o comunitate corespunzătoare ideilor lor. Înfrîngerea suferită de ei din partea lui 'Alī în 658 a putut pune capăt insurecţiei lor armate. Ea n-a frînt însă voinţa de secesiune a supravieţuitorilor, care au mers să-şi implanteze în ţinuturi mai depărtate convingerile, rămînînd hotărîţi să le apere fără nici un fel de concesii.

Germenii de schismă şi de disidenţă proliferau astfel într-o societate islamică în plină criză de creştere. Ei atingeau mai ales vechiul mediu arab, care constituise anturajul Profetului şi care se considera garantul mesajului său. Nu trebuie însă pierdut din vedere că conflictele şi rebeliunile se situau acum într-un cadru nou, acela al imperiului pe care armatele musulmane îl cuceriseră în cei cîţiva ani care au urmat morţii lui Muhammad. Epoca primilor doi califi şi, mai precis, domnia lui 'Umar a fost în adevăr pentru Islam momentul fulgerătoarei expansiuni, care n-avea să înceteze de a trăi în memoria musulmanilor şi le-a permis nu numai să anexeze Siria, Mesopotamia, Armenia*, Iranul*, Egiptul* şi Tripolitania, ci şi să se fixeze în Africa de Nord sau în Transoxiana.

Totul începuse cu inevitabilele ciocniri ce se produseseră altădată, la limita pămînturilor cultivate din Siria, între trupe musulmane avide de prădăciuni şi contingentele bizantine însărcinate cu supravegherea acestor provincii periferice ale imperiului. Primele tentative infructuoase, care avuseseră loc în timpul vieţii şi imediat după moartea Profetului,

au fost urmate, de îndată ce întreaga Arabie recunoscuse autoritatea lui Abū Bakr, de năvălirea unor valuri succesive venite din deșert care atacau satele fără a se încumeta totuși să meargă pînă la atacarea orașelor ce dispuneau de garnizoane. Palestina și pămînturile Hauranului au suferit mai întîi loviturile lor, în vreme ce alte expediții erau îndreptate împotriva șesurilor fertile ale Irakului de jos, unde triburi beduine se stabiliseră încă înainte de apariția Islamului și unde capitala arabă Hīra* se bucurase de un renume cîntat de vechii poeți. De o parte și de alta, incursiunile erau însoțite de stabilirea unor tabere de regrupare folosite de combatanți și de familiile lor, tabere care serveau drept baze de plecare pentru atacurile următoare și care au dat naștere în Irak unor adevărate orașe, începînd cu Basra* la gura Tigrului și a Eufratului, urmată de Kūfa, situată mai la nord.

O etapă importantă a fost apoi depășită după ce musulmanii reușiseră să învingă, în bătălii organizate, armatele celor două state rivale și puternice al căror teritoriu îl cotropiseră. Riposta nu fusese, la drept vorbind, atît de violentă cît s-ar fi putut crede după dimensiunea celor două imperii provocate în acest fel: cel bizantin și cel sasanid. Amîndouă ieșeau dintr-o perioadă de lupte îndîrjite și, sărăcite reciproc prin ofensivele lor precedente — din care ultima fusese condusă în anul 629 de împăratul bizantin Heraclius pînă la Ctesifon* pentru a răzbuna devastarea Siriei și a Egiptului din partea Sasanizilor, între 611 și 618 —, n-au acordat la început decît puțină atenție primejdiei neașteptate ce se ivea pentru ei dinspre Arabia și care îmbrăca forma familiară a unui asalt de jefuitori. Populațiile a căror soartă era în joc în aceste lupte par chiar a nu fi luat parte deloc la rezistență și a fi primit, dimpotrivă, fără nemulțumire, în provinciile bizantine, pe năvălitorii care-i eliberau de o ocupație apăsătoare din punct de vedere fiscal și adesea supărătoare pe plan religios.

În Siria, principalele bătălii, întîi la Adjnādayn* în 634, apoi lîngă Yarmūk* în 636, s-au soldat printr-o victorie totală a musulmanilor. Ei au nimicit apărarea imperială şi au pus stăpînire pe principalele oraşe, Ierusalismul în 638 şi mai ales Damascul* care, după ce fusese invadat prima oară în 635, a devenit cu trei ani mai tîrziu pivotul definitiv al noii ocupaţii. Atacurile fuseseră conduse cu o dibăcie tactică ce se atribuie în mare parte generalului Hālid ibn al-Walīd*, „sabia lui Dumnezeu" după supranumele onorific care i-a fost decernat, întors inopinat din Irak pentru a întări efectivele ce începuseră să cedeze. Dar aceste atacuri au fost înlesnite şi prin moderaţia tratatelor de capitulaţie pe care năvălitorii le propuneau locuitorilor regiunilor cucerite, tratate care le asigurau de cele mai multe ori libera dispoziţie asupra bunurilor lor în schimbul acceptării unui statut de tributari ocrotiţi şi al plăţii unei taxe anuale, variabile după locuri, taxă care va fi la originea impozitelor* ulterioare zise impozit funciar şi capitaţie. În adevăr, majoritatea acestor locuitori erau creştini, a căror existenţă sub numele de „deţinători ai Scripturii" Coranul o recunoştea fără a pretinde de la ei o convertire imediată, şi ale căror pămînturi au devenit pămînturi „de tratat", adică pămînturi pe care activitatea agricolă tradiţională continua în beneficiul învingătorilor, dar de care vechii lor proprietari nu au fost spoliaţi decît rareori.

În Mesopotamia însă regimul instituit de cuceritori pare a fi fost mai brutal decît în altă parte. După ce fusese forţată în 635 trecerea Eufratului, victoria de la Kādisiya* din 637, care a deschis ţara în mod definitiv cuceritorilor, a fost urmată de ocuparea şi de prădarea bogatei capitale sasanide Ctesifon. Nici o convenţie politică n-a moderat acolo violenţa învingătorilor, în timp ce suveranul sasanid fugea in Iran. Fertilul bazin al Tigrului şi Eufratului, brăzdat de canaluri care asigurau atît drenarea cît şi irigarea lui, a avut în întregime statutul unui teritoriu cucerit „cu forţa", unde
55 particularismele locale n-au fost cruţate ca în

Siria. Neîncrederea învingătorilor i-a împiedicat chiar de a profita de vechile instalații urbane, astfel că o metropolă ca Ctesifonul a fost sortită declinului, în timp ce taberele militare arabe din Irakul de jos se transformau încetul cu încetul în imense centre de sedentarizare, arhitectural informe, dar abundent populate și păstrînd în organizarea cartierelor lor amintirea vechilor grupări de corturi pe clanuri și pe triburi.

Încurajată în orice caz prin rapide și fructuoase succese, mișcarea de cucerire n-a făcut în cursul anilor decît să se amplifice. Ea a fost continuată la început în direcția Mesopotamiei superioare* (cucerirea viitorului oraș Rakka în 639 și a Ninivei în 641), a Armeniei, apoi spre provinciile orientale, unde se menținea ficțiunea neputincioasă a Imperiului sasanid. O importantă bătălie a avut loc în 642 la Nihāwand*, la ieșirea din defileurile ducînd din Irak spre platoul iranian, și această nouă victorie islamică, urmată de ocuparea Azerbaidjānului* în 643 și în anul următor de cea a Fārsului, a avut drept consecință extinderea incursiunilor pînă în depărtatul Horāsān* și chiar dincolo de el. Nu numai că trupele ce au urmărit pe suveranul sasanid fugar au reușit să-l prindă, suprimînd astfel orice pretext pentru o rezistență serioasă, dar expedițiile din ce în ce mai îndrăznețe, care duceau triburile arabe departe de punctul lor de plecare, au fost însoțite de o mișcare de relativă sedentarizare, fixînd în aceste regiuni depărtate întregi fracțiuni de clan, cu obiceiurile lor tribale și propriile lor rivalități. Nu se ajunsese încă la pacificarea completă a țării, care avea să cunoască timp de cîteva decenii răscoale de o amploare mai mare sau mai mică. Dar încă de atunci a început să se deprindă cu noua stăpînire o clasă evoluată de mari proprietari de pămînt, *dihkānii*, care n-aveau să întîrzie să joace în administrația islamică a provinciei un rol de o importanță crescîndă.

Paralel era urmărită într-o direcție opusă, în pofida rezervelor personale ale califului 'Umar, cucerirea Egiptului, care a fost opera generalului 'Amr ibn al-'As*. Cu acest prilej, o nouă tabără,

cea de la Fustāt* a fost întemeiată în valea Nilului, puțin în amonte de delta acestuia. Populațiile locale primiseră la început pe năvălitori fără vreo reacție însemnată, iar orașele principale capitulaseră încă din anul 640. Însă o întoarcere ofensivă a bizantinilor, neliniștiți de perspectiva pierderii provinciei ce le servise totdeauna drept grînar, a fost urmată de noi acțiuni arabe, care au întîmpinat greutăți mai mari și au cunoscut intensitatea lor majoră cu ocazia asediului și devastării prestigiosului oraș grecesc Alexandria*, în anul 642. Întreaga țară a fost cucerită astfel prin mijloace violente, dar administrația* arabă s-a mărginit de cele mai multe ori să preia obiceiurile fiscale ale bizantinilor, pretinzînd de la populația coptă supusă impozite analoage acelora pe care ea le plătea ocupanților precedenți și secătuind-o în același chip.

În sfîrșit, dincolo de granițele Egiptului, mai multe raiduri de mari proporții fuseseră întreprinse de-a curmezișul deșertului Cirenaicei pînă la bogata provincie bizantină Ifrīkiya*, fără ca totuși trupele musulmane, care au pus în 647 piciorul pe solul Tunisiei după bătălia de la Sbeitla, să se stabilească încă de pe atunci în mod durabil acolo. Incursiuni au fost pe de altă parte îndreptate spre Anatolia*, dar ele s-au lovit curînd de riposte bizantine eficiente, care aveau să încetinească pentru o vreme înaintarea islamică în această regiune.

Rezultate importante fuseseră însă dobîndite și proporțiile luate de un imperiu care se întindea din Iran pînă în Berberia și de la porțile Ciliciei la frontiera Nubiei erau suficiente pentru a diferența profund noul stat musulman de acela cunoscut la moartea lui Muhammad. Nu era vorba încă decît de un agregat de provincii* cvasiautonome, agregat născut din hazardurile Războiului sfînt ce stătuse la originea unor anexiuni teritoriale succesive, fără vreun plan de campanie anticipat. Dar acest ansamblu recunoștea totuși în întregimea lui autoritatea aceleiași puteri califiene. Vechiul oraș al Profetului, Medina, care era

departe de a ocupa o poziție centrală, făcea figură de capitală. Prada curgea spre el și atrăsese pentru locuitorii săi un spor subit de lux și de prosperitate. Cei ce domneau în el și cărora șefii de expediții victorioase veneau în cele din urmă să le prezinte rapoartele lor hotărau în ultimă instanță asupra unor probleme care-i făcuseră să întrevadă o nouă scară de valori, chiar dacă nu puteau să-și dea seama decît cu greu de urmările lor depărtate.

Se cuvine desigur să admirăm supleţea cu care acești primi califi ai Islamului s-au străduit să se adapteze acestei situații. Dar trebuie totuși să recunoaștem că toată politica lor se baza pe improvizații și nu putea să obțină o adeziune unanimă atunci cînd ei aplicau în felul lor, în împrejurări foarte diferite, exemplele oferite de deciziile Profetului. Și nu erau mai mici problemele ce se puneau la nivelul aranjamentelor locale și care abia începeau să primească în fiecare caz soluții, pînă într-atît se ignorau încă între ele, în alăturarea lor fortuită, frusta societate a învingătorilor și elementele în general mai evoluate cărora foștii nomazi arabi le impuseseră dominația lor.

Sînt explicabile, în aceste condiții, rivalitățile care au dezbinat grupul foștilor intimi ai lui Muhammad și ai descendenților săi în cursul celor douăzeci și opt de ani ce au urmat dispariției Profetului. Discipolii săi au reacționat în funcție de temperamentele lor personale și de obiceiurile lor tribale și familiale la răspunderile neprevăzute pe care le-au avut de asumat în sînul unei comunități musulmane mărite. În plus, ei se găsiseră de cele mai multe ori dispersați potrivit cu hazardurile cuceririlor, suferind inconștient influența țărilor diferite în care fuseseră chemați. Noii factori de dezbinare pe care îi constituiau de atunci înainte în sînul imperiului particularismele locale ne-arabe își jucau și ei rolul în ambițiile ce aveau treptat să-i facă a se înfrunta unii cu alții și a propune interpretări deseori foarte diferite ale doctrinei islamice. În pofida izolării voite a învingătorilor în mijlocul populațiilor cucerite, cu

care refuzau încă să se amestece, influențele străine au fost acelea care au început deja să agite în chip ascuns societatea islamică și să insufle certurilor din sînul ei violența rivalităților etnice și naționale anterioare.

Ajungerea la califat a lui Mu'āwiya în anul 660 marca triumful unui clan, acela al Umayyazilor, asupra partidului și'it. Ea marca însă totodată triumful unei politici, aceea a abilului guvernator al Siriei, care adoptase în această țară o atitudine de înțelegere față de locuitorii ei și de abordare realistă a problemelor ridicate de dominația Islamului asupra unor regiuni de veche civilizație. Această politică nouă, extinsă la dimensiunile imperiului pe care suveranul umayyad era de acum înainte chemat să-l conducă, avea să confere toată originalitatea tentativei întreprinse de el însuși și de urmașii lui. Opozițiile au fost totuși atît de numeroase, într-o lume atît de profund diversificată, și dificultățile au crescut atît de repede odată cu evoluția neîncetată a unei societăți islamice încă nestabilizate, încît acțiunea s-a soldat cu un eșec final — răsturnarea dinastiei de către dinastia abbasidă* în anul 750. Ea a fost chiar denaturată în memoria epocilor următoare de acuzațiile îndreptate tradițional împotriva acelora ce erau numiți acum „regii", iar nu ca mai înainte „califii" umayyazi, și cărora li se imputa îndeosebi lipsa fundamentală de credință și vinovata aviditate; pînă într-atît e de greu pentru istoricii arabi, cufundați în luptele și discordiile propriei lor epoci, să considere cu seninătate un trecut cu consecințe mereu actuale pe plan doctrinal, deși provocate adesea la origine de simple certuri între persoane.

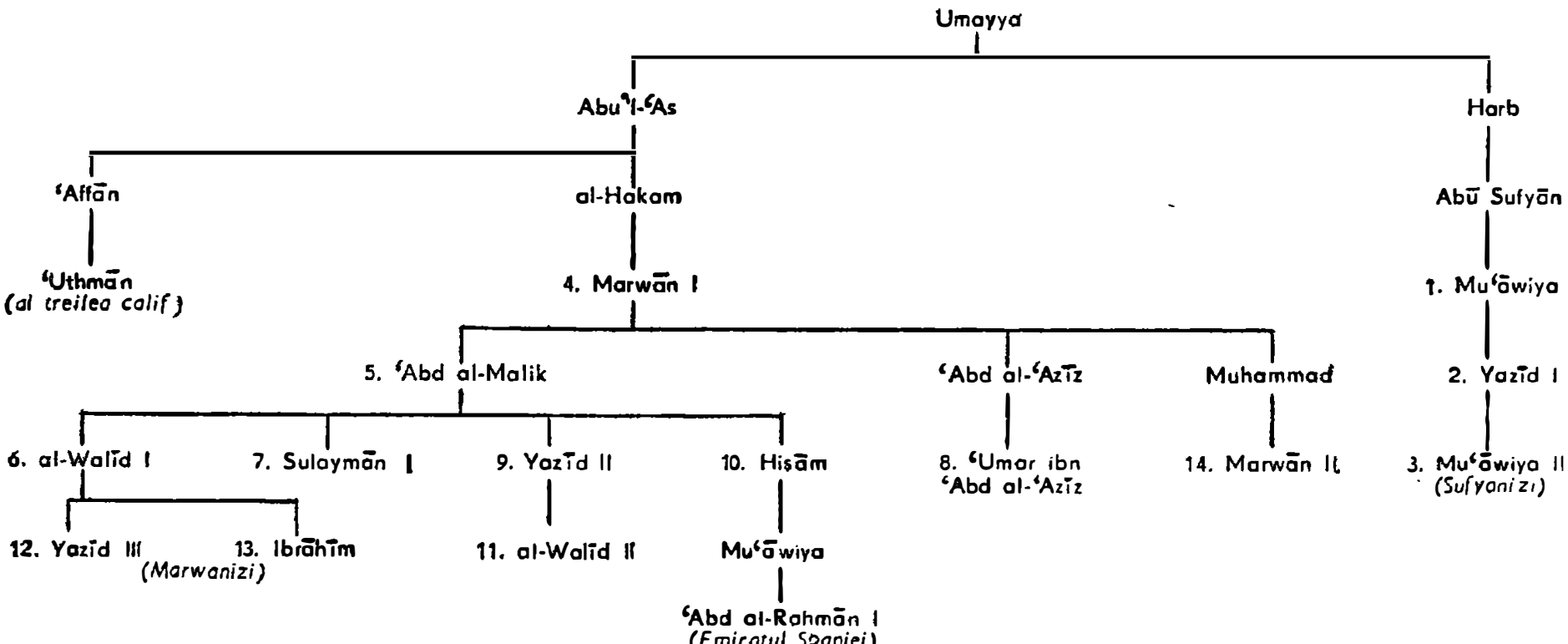
Neîncrederea unor anumite cercuri arabe îl însoțise în fapt totdeauna pe Mu'āwiya și pe fratele său, amîndoi aristocrați kurayșiți de viță veche și fii ai abilului șef de clan din Mecca Abū Sufyān* care, deși înrudit cu Profetul, fusese
 cel mai înverșunat potrivnic al acestuia în pe-

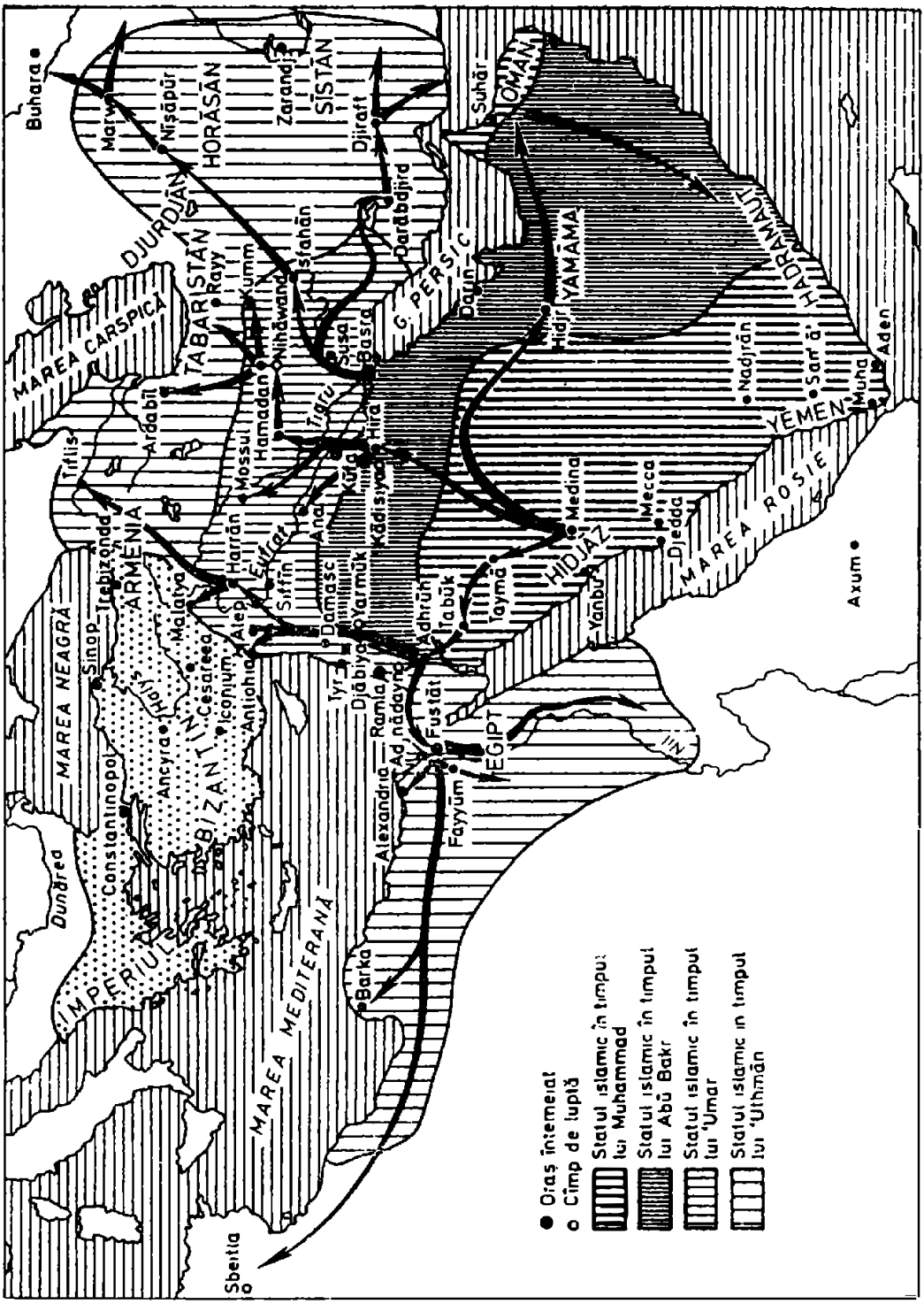
rioada de la Mecca cît și în perioada de la Medina a vieții sale. Acesta era dealtfel sentimentul care fusese nutrit deja împotriva celui de-al treilea calif, 'Uthmān, și el descendent al lui Umayya, a cărui calitate de ginere și de fost intim al Profetului nu fusese suficientă pentru a dezarma dușmănia elementelor și'ite. În ciuda acestei opoziții sau poate din cauza ei, 'Uthmān nu încetase niciodată de a face cauză comună cu membrii clanului căruia îi aparținea, încredințîndu-le posturi importante cînd a ajuns la putere și atrăgîndu-și astfel criticile ce aveau în parte să ducă la asasinarea lui. Aceeași neîncredere izvorîtă din spiritul de luptă avea să găsească noi justificări atunci cînd eforturile lui Mu'āwiya au reușit să introducă în statul musulman, pe calea piezișă a unei depuneri de jurămînt anticipate față de persoana fiului său, un principiu dinastic* care nu fusese recunoscut niciodată pînă atunci. Iar acțiunea ulterioară a Umayyazilor la putere, siliți să nu se încreadă decît în membrii familiei lor și să recurgă la represiuni uneori brutale împotriva inamicilor lor, îndeosebi împotriva Alizilor*, n-a făcut decît să mărească prăpastia astfel creată.

Dar discordiile n-au lipsit nici în anturajul nemijlocit al Umayyazilor. Opera, durabilă pe termen lung, înfăptuită de Mu'āwiya pentru a asigura în urma lui stăpînirea descendenților săi direcți, și-a văzut scopul zădărnicit prin stingerea ramurii zisă a Sufyanizilor. Yazīd*, fiul său, a domnit, în mijlocul unor tulburări renăscute, doar din 680 pînă în 683, iar foarte tînărul Mu'āwiya II, care îi urmase, a murit în același an, abia devenit calif și în mijlocul unei adevărate anarhii. Luptele dintre arabii instalați în Siria erau pe atunci atît de violente, încît principalii șefi de clan întruniți în adunare au avut nevoie de foarte multă vreme ca să se pună de acord asupra încredințării puterii unui văr al lui Mu'āwiya, Marwān*, care avea să dea naștere celei de-a doua ramuri, mai importante, a dinastiei umayyade, aceea a Marwanizilor. Aceasta, a cărei apariție

3. FAMILIA UMAYYADĂ

Numerele indică personajele care au ajuns succesiv la califat





4. MARILE CUCERIRI DIN SECOLUL AL VII-LEA

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.)

După pacificarea Arabiei, care a fost opera lui Abū Bakr, trupele arabo-musulmane au urmat căile naturale de penetrație, care le-au dus fie în bogatele provincii ale Imperiului bizantin, spre Antiohia și Alexandria și pînă în Armenia, fie spre Mesopotamia sasanidă, de unde aveau să invadeze Iranul pe cele două căi: a Susianei și a Mediei.

a fost însoțită de o recîștigare de autoritate pentru califatul sirian și ilustrată la început de personaje de valoare, a fost apoi clătinată de tulburările ce au însoțit prea numeroasele schimbări de domnie. Desigur, 'Abd al-Malik*, energicul fiu al lui Marwān, avea să fie din 685 pînă în 705, făuritorul puterii umayyade, capabil de a restabili unitatea grav compromisă în acea vreme și de a așeza pe baze noi organizarea materială a statului și a societății islamice. Dar după fastuosul calif al lui al-Walīd* (705—715), care a fost primul dintre fiii săi ce i-a moștenit titlul, rivalitățile și discuțiile au reînceput cu și mai mare vehemență, în timp ce puterea trecea, fără regulă stabilită, la fiii, frații, nepoții săi, ba chiar la veri depărtați. Numai un arbore genealogic permite ca să ne dăm seama de dezordinea în care aceste personaje diverse au fost chemate să domnească. Trebuie însă subliniat mai ales că o dată cu fiecare dintre aceste transferuri ale puterii înfloreau intrigile urmate de aprige contestații și că majoritatea domniilor, cu excepția aceleia a lui Hișām* dintre anii 724 și 743, au fost de foarte scurtă durată, nelăsînd unor prinți, de cele mai multe ori mediocri, nici măcar timpul de a domina diversele forțe ce se înfruntau. De fapt, dezordinea n-a încetat de a crește pînă la eforturile deznădăjduite ale lui Marwān II*, ultimul calif umayyad care, după ce a reușit cu greu să-și învingă rivalii, n-a fost în stare să reziste, cu prilejul bătăliei decisive de lîngă Zābul Mare* (749) asaltului trupelor harasaniene, care luptau pentru cauza abbasidă.

Conflictele familiale care au subminat astfel dinastia umayyadă au fost amplificate prin atmosfera de agitație în care trăiau principalele triburi arabe ce se stabiliseră în Siria. Efectele ei începuseră să se facă simțite cu deosebită acuitate cu ocazia șovăielilor ce au precedat ajungerea lui Marwān I la califat. Tensiunea ce exista de multă vreme între triburile Kalb* și Kays*, aceste două facțiuni opuse în virtutea depărtatelor lor origini, a degenerat atunci într-un adevărat răz-
63 boi civil, ale cărui bătălii, îndeosebi aceea de

la Mardj Rāhit* au fost date la limitele dintre oaza damascenă și deșert. Rezultatul a fost zdrobirea kaysilor și, dincolo de aceste lupte sîngeroase, o iremediabilă sciziune între triburile adverse. În fapt, pe solul sirian bîntuiau obiceiurile beduine de provocare reciprocă și de răfuială, de cînd cucerirea musulmană dusese la împărțirea lui între diferitele clanuri care se implantaseră acolo și care se divizau în „vechi arabi sirieni", acei membri ai tribului Kalb pe care se sprijinise Mu'āwiya prin mijlocirea unor alianțe matrimoniale, și în elemente venite direct din Arabia în momentul cuceririi islamice, kaysii. De unde violența crescîndă a unor conflicte de interese, care au motivat schimbările de reședință și deplasările tactice ale unor califi, evitînd zonele de influență ale inamicilor lor și căutînd să se reunească cu propriii lor partizani în sectoarele unde aceștia se găseau grupați.

Dealtfel, procesul de sedentarizare care dusese la instalarea în Siria a unor eminenți Discipoli ai Profetului și a unor numeroși reprezentanți ai familiilor de seamă din Mecca, veniți să se stabilească în această provincie alături de vechii ocupanți arabi creștinați, avusese drept corolar înstăpînirea acestor personaje asupra unor mari domenii funciare*, ocupate de ei, cel mai adesea, după fuga posesorilor lor bizantini și devenite centre de fixare ale nomazilor. Pe aceste domenii se baza în mare parte bogăția clasei conducătoare umayyade, ai cărei membri preferau să-și aibă reședința în locuri înzestrate cu instalații agricole și să construiască acolo acele „castele* umayyade" ale căror ruine presară încă atît stepa siro-iordaniană cît și podișul de la Bikā' și fertila vale a Iordanului. Desigur, aceste diverse puncte de ocupație tribală fuseseră alese de asemenea în funcție de circumscripțiile militare siriene, sau *djund**, care corespundeau concomitent unor zone teritoriale și unor unități mobilizabile constituite din bărbații unui grup de clanuri. Dar în jurul lor se desfășurau mai ales hrăpărețe competiții de interese ce se adăugau vechilor uri familiale. Toate erau întețite de acțiunea califilor, care susțineau

cînd un clan, cînd altul şi se străduiau de asemenea să-şi mărească propriile lor domenii, fie uneori cu ajutorul unor spoliaţii, fie mai ales silindu-se să pună în valoare, prin importante lucrări de irigare, pămînturi necultivate pînă atunci.

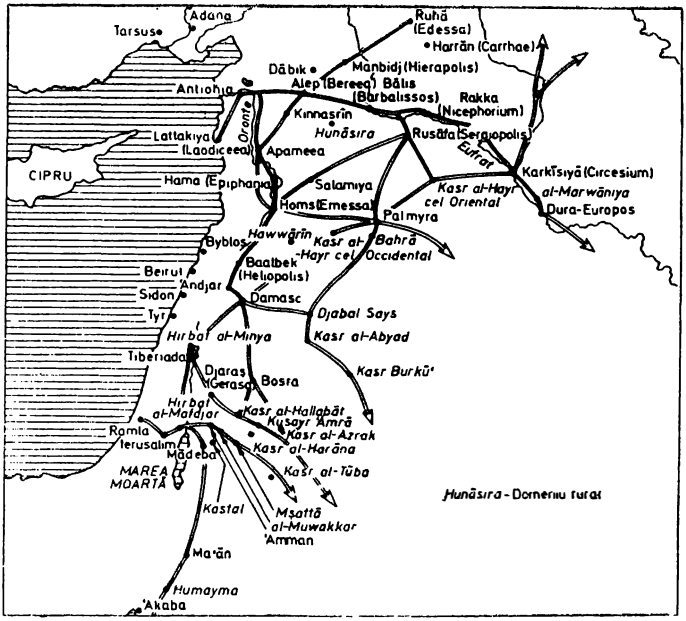
Aceste activităţi şi aceste dificultăţi specific siriene ale dinastiei umayyade n-au reprezentat însă decît un aspect al sarcinii căreia suveranii ei i s-au consacrat în cursul perioadei de aproximativ nouăzeci de ani ce a cunoscut, dacă nu dezvoltarea continuă a imperiului, cel puţin sporirea întinderii lui în unele regiuni şi, pretutindeni, întărirea poziţiilor cîştigate prin primele incursiuni arabe. Principalele succese de ordin teritorial au fost repurtate în occident, unde expediţia lui 'Ukba*, cel numit Sidi Okba de tradiţia populară, a permis, după întemeierea „taberei" de la Kairuan* în Ifrīkiya, cucerirea întregului Magreb* între anii 670 şi 700, ocupaţie urmată curînd, între 710 şi 716, de cucerirea Spaniei, înfăptuită de Mūsā ibn Nusayr* şi de vestitul Tārik*, care a invadat regatul vizigot de la Toledo*. Dar atacurile pe care cuceritorii arabi le-au lansat îndată după aceea în Galia au fost zdrobite încă în 732 în bătălia de la Poitiers*, care a marcat înaintarea maximă a armatelor musulmane, în timp ce nu încetau să renască în Africa de nord manifestările unei tenace rezistenţe berbere.

La cealaltă extremitate a lumii Islamului, înaintarea cuceritorilor arabi continuase paralel în acele provincii orientale, unde anexarea oraşelor Herāt* şi Balh*, la sfîrşitul califatului lui 'Uthmān, fusese urmată de trecerea fluviului Oxus sau Amu Daryā în 671, apoi de anexarea oraşelor Samarkand* şi Buhārā*, devenite din 705 pînă în 713 sediile puterii energicului guvernator Kutayba. Armatele musulmane au depăşit atunci în această parte graniţele ţinutului Fargāna* pentru a pătrunde pe pămînt chinezesc, în timp ce invadau de asemenea delta Indusului, ocupau oraşul Multān şi anexau la imperiu regiunea Sind*,
65 lăsînd totuşi în urma lor mici insule de teritorii

prădate prin incursiuni, dar necucerite, care cunoșteau tulburări comparabile cu agitația țărilor berbere* și constituiau de asemenea o zonă de relativă insecuritate.

Alte succese spectaculare, deși fără rezultat durabil, au fost înregistrate și în lupta împotriva Bizanțului*, care a fost purtată activ în timpul domniilor întîi a lui Mu'āwiya, apoi a lui al-Walīd I și a lui Sulaymān. Expediții importante, pe uscat de-a curmezișul platoului anatolian, pe mare în urma creării de către Mu'āwiya a unei marine* islamice, fuseseră lansate în repetate rînduri, unele din ele ducînd la adevărate asedii ale Constantinopolului*, întîi de la 673 pînă la 678, apoi între 716 și 717, după ce devastarea insulei Cipru*, încă în 648, marcase începutul pretențiilor umayyade la hegemonia maritimă asupra Mediteranei orientale. Înaintările cele mai îndrăznețe în direcția Bosforului fuseseră urmate de retrageri. Ele serviseră totuși la consolidarea granițelor arabo-bizantine din Cilicia și din Mesopotamia superioară, unde trupele musulmane au început să ridice mai multe forturi mici și să stabilească adevărate baze de plecare pentru incursiunile lor sezoniere în teritoriul inamic, acele *ribāt*-uri ale Războiului sfînt care vor continua timp de secole să jaloneze hotarele Imperiului islamic. Acolo însă, ca și în alte regiuni, contingentele siriene, dezbinate prin luptele dintre kaysi și kalbi, își vedeau scăzînd ardoarea combativă pe măsură ce anarhia interioară creștea și ele erau nevoite să intervină tot mai des împotriva unor răzvrătiri din ce în ce mai primejdioase.

Aceste rebeliuni corespundeau adesea, în Iran ca și în Magreb, reacțiilor anti-musulmane care agitau regiuni insuficient pacificate. Mai erau însă și tulburările provocate de sentimentele anti-umayyade ale unor anumite cercuri arabe, susținute mai mult sau mai puțin ferm de reprezentanții nearabi ai unor tendințe locale. Operațiile de pacificare cădeau totdeauna în sarcina unor trupe esențial compuse din sirieni, care se identificau, dincolo de propria lor provincie, cu o cauză



5. SIRIA UMAYYADĂ
LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VIII-LEA

Siria umayyadă, care a fost o regiune de intensă colonizare arabă, s-a caracterizat prin dezvoltarea unui anumit număr de aşezări corespunzătoare în acelaşi timp oraşelor antice ale regiunii şi unor vechi domenii rurale repuse în exploatare. Aceste aşezări, cunoscute prin ruine descoperite recent, se înşirau în lungul unor căi de comunicaţie suprapuse unor vechi drumuri romane sau unor piste ale deşertului, care aveau o importanţă totodată strategică şi economică. Cele mai multe dintre ele sînt marcate prin acele castele umayyade, cunoscute altădată sub numle impropriu de „castele ale deşertului", care erau locuite de membrii familiei califiene şi ai aristocraţiei musulmane.

umayyadă controversată, dar întîmpinau în mod inevitabil numeroase greutăţi în efortul de a menţine, în atare condiţii, supremaţia lor militară.

Una dintre primele represiuni încredinţate astfel armatelor umayyade a fost, la sfîrşitul secolului al VII-lea, aceea a revoltei lui Ibn al-Zubayr*
67 care-l împinsese pe acest „anticalif" întîi să refuze

a se supune lui Yazīd I, apoi să-şi întărească autoritatea în Arabia, în vreme ce Siria era sfîşiată de tulburările premergătoare venirii la putere a ramurii marwanide. După o campanie în Irak, a fost nevoie nici mai mult nici mai puţin decît de asediul oraşului sfînt al Islamului, unde o primă încercare infructuoasă a trupelor califului Yazīd dusese încă cu zece ani înainte la incendiul Ka'bei, pentru a permite în anul 693 lui al-Hadjdjādj*, energicul trimis al califului 'Abd al-Malik, să restabilească ordinea şi să-l execute pe Ibn al-Zubayr.

Tot pe atunci, nu încetau să reizbucnească în Irak răscoale provocate în acelaşi timp de agitaţia politico-religioasă ce se perpetua în marile oraşe ale acestei regiuni şi de animozitatea irakienilor împotriva provinciei rivale, căreia i se găseau subordonaţi în ciuda bogăţiei naturale şi posibilităţilor comerciale ale propriului lor teritoriu. Haridjiţii mai întîi, care fuseseră violent combătuţi de 'Alī după prima lor secesiune, dar nu renunţaseră totuşi la speranţa de a întemeia un califat schismatic, s-au manifestat luînd ca bază de plecare teritoriile din regiunea Fārs* sau din Arabia care serviseră drept refugiu elementelor lor cele mai fanatice; insurecţiile lor succesive, care corespundeau la apariţia în rîndurile lor a unor secte* foarte diverse, au impus în repetate rînduri represiuni militare. În ce-l priveşte, oraşul Kūfa rămînea un focar de intrigi şi dădea adăpost răsculaţilor şi'iţi care, după ce se abţinuseră de la orice acţiune sub califatul lui Mu'āwiya — în urma recunoaşterii autorităţii acestuia de către al-Hasan, fiul mai mare al lui 'Alī — au acţionat cu mai puţină prudenţă sub domnia următoare. Al doilea fiu, al-Husayn, ceda astfel stăruinţelor partizanilor care încurajau pretenţiile sale, dar care nu au întîrziat să-l părăsească în faţa reacţiei guvernatorului umayyad. El însuşi şi micul grup de adepţi fideli — membri ai clanului său şi ai propriei sale familii — care-l susţineau şi care veniseră cu el de la Medina au pierit în cursul unei scurte ciocniri ce a avut loc în 680, nu departe de

Eufrat, la Karbalā'*. Amintirea califului Yazīd, considerat răspunzător de acest masacru, avea să fie de atunci detestată de toţi şi'iţii, în timp ce remuşcările multor irakieni, ce se simţeau vinovaţi de a nu-l fi apărat pe nepotul Profetului după ce îl asiguraseră de sprijinul lor, i-au făcut să înfrunte, la rîndul lor, forţele oficiale în noi atacuri armate mai importante.

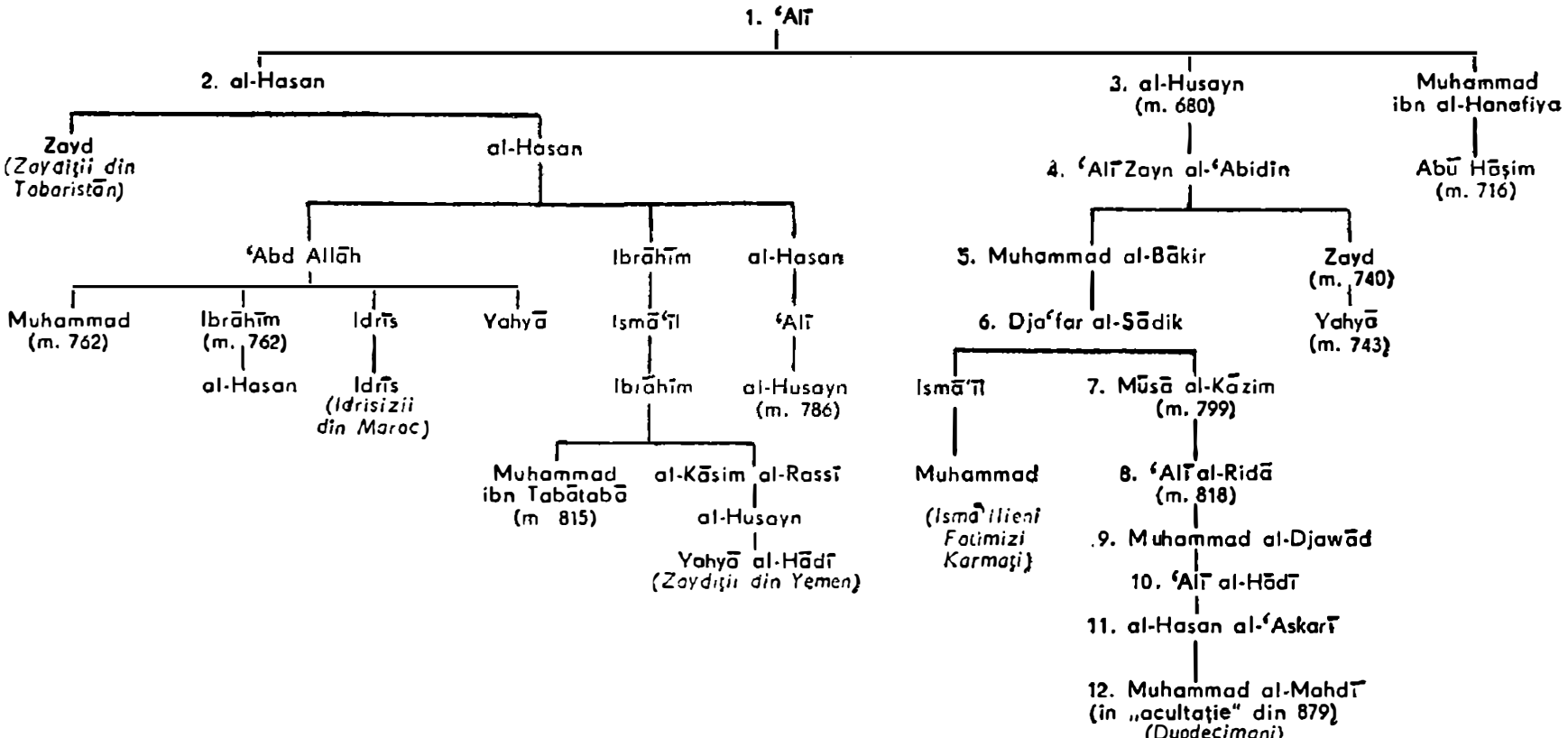
După insuccesul tentativei numită astfel „a penitenţilor", un al treilea fiu al lui 'Alī, fiul unei alte soţii decît Fatīma şi numit de aceea Muhammad ibn al-Hanafiya* a fost acela care, prin intermediul apelurilor unui agitator cu numele de al-Muhtār*, a cristalizat speranţele şi revendicările şi"iţilor din Irakul de jos. Răscoala lui al-Muhtār a fost reprimată încă de la venirea la calif a lui 'Abd al-Malik, care-l însărcinase pe al-Hadjdjādj să pacifice această regiune înainte de a porni împotriva rebeliunii din Mecca. Dar spiritele n-au fost potolite prin aceasta şi partizanii lui Muhammad ibn al-Hanafiya, care el însuşi nu avusese de suferit din partea autorităţilor siriene, au început să organizeze în clandestinitate o mişcare revoluţionară ce avea să fie prima care să adopte idei mesianice. Pe scurt, liniştea Irakului nu se sprijinea decît pe vigilenţa şi dibăcia guvernatorului umayyad al provinciei, iar întemeierea oraşului Wasīt*, creat anume pentru a servi acestuia drept reşedinţă sau mai degrabă drept tabără întărită într-o poziţie „centrală" (de unde numele lui), indică bine condiţiile în care se menţinea, în această ţară ostilă, miliţia arabilor sirieni. Personalitatea viceregelui aflat la putere era determinantă, şi situaţia n-a încetat să se degradeze începînd din momentul cînd califii nu s-au mai putut bizui pe oameni atît de eficienţi ca Ziyād* şi ca fiul său 'Abd Allāh, protejaţi ai Sufyanizilor, sau mai ales ca faimosul al-Hadjdjādj, sprijin al califului 'Abd al-Malik, ale cărui rapide şi brutale intervenţii vor rămîne legendare.

Sfîrşitul perioadei umayyade a văzut deci succedîndu-se multiple răscoale şi'ite şi haridjite, care
 n-au fost reprimate decît cu greu şi în orice caz

doar în chip vremelnic. După importantele episoade semnalate mai sus, se poate încă cita, în 740, insurecția unui nepot al lui al-Husayn, Zayd*, al cărui tată scăpase ca mic copil de masacrul de la Karbalā, și, în 744, aceea a vărului său depărtat 'Abd Allāh ibn Mu āwiya. Dar tulburările cele mai grave au fost provocate zece ani mai tîrziu de revolta haridjită din Mesopotamia superioară, revoltă care a sleit forțele ultimului calif umayyad Marwān II tocmai în momentul cînd avea să aibă de luptat împotriva trupelor abbasizilor veniți din Horāsān.

Efervescența religioasă continuă a Irakului găsea dealtfel ecouri în multe alte regiuni. Fără a vorbi de Arabia, care era în relații cu valea inferioară a Tigrului și a Eufratului și care rămînea, după cum am văzut, locul de reședință al unor numeroase elemente anti-umayyade, membri ai familiei alide sau simpli descendenți ai unor Discipoli renumiți pentru calitățile lor de oameni de știință și de religie, trebuie notat că Magrebul primise demult în sînul lui doctrinari haridjiți, veniți din Mesopotamia, care au găsit la autohtoni pătrunși de idei egalitare un teren favorabil pentru predicația lor. Eforturile naționalismului berber căpătaseră astfel o nuanță religioasă, care avea să se afirme și mai clar în cursul secolelor următoare.

În Iran, pe de altă parte, se propagau sentimentele de pasionată fidelitate față de descendența Profetului care stăteau la baza și'ismului și pe care le întrețineau emisari veniți din focarul irakian. Mai multe rețele de obediențe diverse erau amestecate în această acțiune, care era opera unei mișcări revoluționare și întreținea speranțele unor pretendenți cu titluri variate mergînd de la descendenții lui 'Ali pînă la aceia ai lui al'Abbās*, unchi al Profetului și, în timpul vieții acestuia, eminent reprezentant al clanului Hașimizilor. Nu se știe, în adevăr, în ce măsură Alizii — cu excepția lui Yahyā, fiul lui Zayd, care s-a revoltat el însuși pentru a răzbuna pe tatăl său și a murit la fel ca acesta — au participat efectiv la această organizație cu caracter clandestin. Este însă sigur



6. FAMILIA ALIDĂ

Numerele indică pe cei doisprezece imâmi ai duodecimanilor

că Abbasizii, ascunşi întîi în Transiordania, apoi chiar la Kūfa, au ştiut s-o acapareze în profitul lor. Cel mai activ dintre trimişii lor, un personaj enigmatic cu numele de Abū Muslim* şi de origine iraniană, a reuşit astfel să înjghebeze în Horasan o adevărată armată, dîndu-i ca semn de raliere stindardul negru ce avea să rămînă simbolul noii dinastii.

Succesul propagandei sale, sprijinită pe fenomenele tulburării religioase ce se cunoşteau pe atunci, se datora dealtfel nemulţumirii crescînde care cuprinsese societatea umayyadă, pe măsură ce se transforma în chip stîngaci, sub presiunea împrejurărilor, regimul stabilit în Imperiul islamic imediat după cuceriri. În adevăr, pe vremea primilor patru califi şi încă în timpul vieţii lui Mu'āwiya, tezaurul califian era alimentat de prada expediţiilor războinice, în timp ce musulmanii combatanţi erau singurii care căpătau pensii sau concesiuni funciare* în provinciile unde erau stabiliţi. Cuceritorii şi tributarii, trataţi după principii cu totul diferite, se găseau alăturaţi în două comunităţi total distincte, ale căror probleme nu se încrucişau decît ocazional şi fără a permite popoarelor cucerite să deţină un loc de prim plan.

Această situaţie a început să se schimbe atunci cînd a fost creată cu concursul autohtonilor o administraţie islamică, a cărei sarcină principală avea să fie aceea de a percepe grelele impozite pe care le plăteau tributarii rămaşi pe pămînturile lor. Vechilor mecanisme ale serviciilor bizantine şi sasanide adoptate fără schimbare în diferite regiuni, cu utilizarea limbilor locale, îndeosebi greaca şi limba pehlevi, le-a fost substituită curînd o organizare nouă cu registre* ţinute în arabă, deşi încredinţate tot secretarilor şi scribilor tradiţionali. Această schimbare a fost prilejul unor contacte multiple, mai ales în Siria, unde califul lăsa cu plăcere iniţiativa în această materie unor elemente locale. Ele au fost urmate de o mişcare de convertire a autohtonilor, atît administratori cît şi

administrați, care căutau să scape de obligațiile lor fiscale și deseori chiar să se afilieze unor familii și triburi arabe care îi primeau în calitate de clienți*. Bazele pe care funcționau serviciile au fost astfel în scurt timp alterate printr-un dublu curent de islamizare și de arabizare.

Fenomenul avea să atingă încă din epoca lui 'Abd al-Malik o intensitate suficientă pentru ca araba să devină limba oficială a statului, precum și aceea folosită pe viitor pentru legendele monezilor* și pentru inscripțiile monumentale ce rivalizau în noblețe cu inscripțiile grecești. Paralel se făceau simțite, în viața publică și privată, efectele unei subite întrepătrunderi a mediilor învecinate, motivînd, de pildă, construirea unor moschei* imense, adaptate afluxului de noi convertiți. În acest fapt își găsea deja expresia o mentalitate nouă, sensibilă la atotputernica măreție a civilizației islamice ca și la valoarea anumitor realizări nearabe din secolele trecute, care era îngăduit acum să fie imitate pentru a fi mai bine întrecute.

Dar aparentul succes al simbiozei care a dat domniei lui 'Abd al-Malik și acelcia a fiului său al-Walīd avîntul lor cu totul deosebit, a provocat în același timp complicații de ordin fiscal și economic, ca și de ordin social. Principala ei consecință, a cărei amploare era greu de prevăzut, a fost aceea de a contribui la sleirea veniturilor pe care statul umayyad crezuse că poate conta, în măsura în care el înlocuise, pentru tezaurul său, cîștigurile neregulate provenite din prădăciuni prin venitul constant rezultat din impozitele aplicate îndeosebi asupra producției agricole. Aceste impozite, care variau dealtfel după regiuni și după modalitățile cuceririi, apăsau în esență asupra pămînturilor aparținînd nemusulmanilor. Îmbrățișarea Islamului de către foștii proprietari nu putea așadar decît să dea naștere unor litigii și dereglări înlăuntrul sistemului. Tentativa umayyadă de a le pune stavilă prin refuzul de a-i ușura pe noii convertiți de taxele ce le plăteau și de a-i supune doar la echivalentul Daniei legale reclamate de la musulmani, n-a avut efectul scontat. Cînd guver-

natorii umayyazi au continuat să pretindă de la proprietarii convertiți vechile cote de impozite aplicate asupra pămînturilor lor, mulți dintre ei s-au hotărît să-și abandoneze moșiile și să se stabilească în orașe pentru a exercita acolo noi meserii, sau mai degrabă să îngroașe rîndurile unei plebe nedisciplinate. De aci n-a putut rezulta decît o pauperizare generală: mizerie crescîndă în marile orașe și scădere a veniturilor provenite din impozitele exigibile asupra pămînturilor, datorită rămînerii lor în stare de paragină. Suveranii umayyazi n-au avut de aceea altă cale decît aceea de a recurge la metodele autoritare, aplicate cu forța, în pofida vremelnicei reacții a lui 'Umar II* la începutul secolului al VIII-lea, și de natură să provoace nemulțumiri crescînde.

La acest prim și supărător rezultat al convertirilor prea numeroase s-a adăugat apariția unei noi clase sociale, aceea a musulmanilor nearabi, care s-au asimilat cadrelor existente, păstrînd totuși mîndria apartenenței lor locale, și care s-au văzut puși în funcție de regiuni, în fața unor probleme mai mult sau mai puțin acute legate de coabitarea cu vechii cuceritori. Elementele străine de prima comunitate islamică au părut, în Siria, să se integreze fără prea multă greutate clientelei tribale a aristocrației umayyade. Ele au avut însă o poziție mult mai dificilă în Irak și în Iran, datorită fără îndoială neliniștii cu care diriguitorii arabi priveau numărul lor și tradiționala superioritate cu care se făleau: ținuți în aceste provincii departe de responsabilitățile importante, umiliți și plini de ambiție, ei s-au arătat dispuși să urmeze pe toți agitatorii, și rîndurile lor au fost acelea din care s-au recrutat cei mai credincioși sectanți ai cauzei alide sau ai celei abbaside.

Însăși existența lor nu putea decît să accentueze tendințele centrifuge într-un imperiu a cărui unificare nu fusese, la drept vorbind, încercată în mod coerent. Lumea umayyadă a rămas, în pofida conducerii ei unice și a preeminenței de care se bucura Siria, o lume eterogenă ale cărei moșteniri multiple îi determinau întinderea, dar în care

antagonismele dintre provincii, întrupate foarte des în mișcări religioase extrem de variate, împiedicau creșterea unei ideologii islamice comune și suficient de solide pentru a asigura prestigiul dinastiei siriene. Tocmai această situație avea să se schimbe odată cu triumful foarte apropiat al dinastiei abbaside.

Capitolul II

VICISITUDINILE PUTERII CENTRALE (750–936)

Urmînd după eforturile empirice şi personale ale suveranilor umayyazi, dominaţia Abbasizilor a deschis pentru Imperiul islamic o perioadă diferită, în care puterea statului se sprijinea înainte de orice pe eminenta demnitate a unui calif înrudit cu Profetul şi susceptibil, cu acest titlu, să se erijeze în reprezentant şi apărător al unei desăvîrşite ortodoxii. Dinastia „binecuvîntată", cum se califica ea însăşi, a căutat încă de la apariţia ei să marcheze ruperea de vechii stăpînitori ai Siriei şi n-a neglijat nici unul dintre semnele exterioare destinate s-o sublinieze: mutarea capitalei în Irak, mai întîi la Kūfa, apoi la Bagdad*, adoptarea unor „nume de domnie" cu evocau favoarea divină cu care se pretindeau învestiţi noii califi (al-Mansūr, „cel ce primeşte ajutorul lui Dumnezeu"; al-Mahdī, „cel pe care Dumnezeu îl conduce"; al-Raşīd, „cel bine îndrumat de Dumnezeu"), îmbogăţirea progresivă a titulaturii suveranului întrebuinţate în textele oficiale, în inscripţii şi în legendele monetare, sporirea neîncetată a pompei şi a ceremonialului ce-l izola pe calif de supuşi, ocrotirea şi consultarea oamenilor de religie, intervenţia oficială a califului în definirea dogmei şi în condamnarea ereziei. În primul rînd însă, dinastia abbasidă se sprijinea de acum înainte pe o clasă a populariei pe care Umayyazii o menţinuseră totdeauna la un rang inferior, aceea a clienţilor, care numai începînd din această epocă au fost în măsură de a face

statul musulman să profite de aptitudinile şi de formaţia lor, insuflîndu-i totodată un spirit birocratic necunoscut în prima perioadă. Totodată, ea părăsise în fapt vechiul sistem al armatei* tribale, care era precumpănitor arabă, pentru a face apel la trupe compuse din partizani ai ei, arabi sau nearabi, iar mai tîrziu din mercenari.

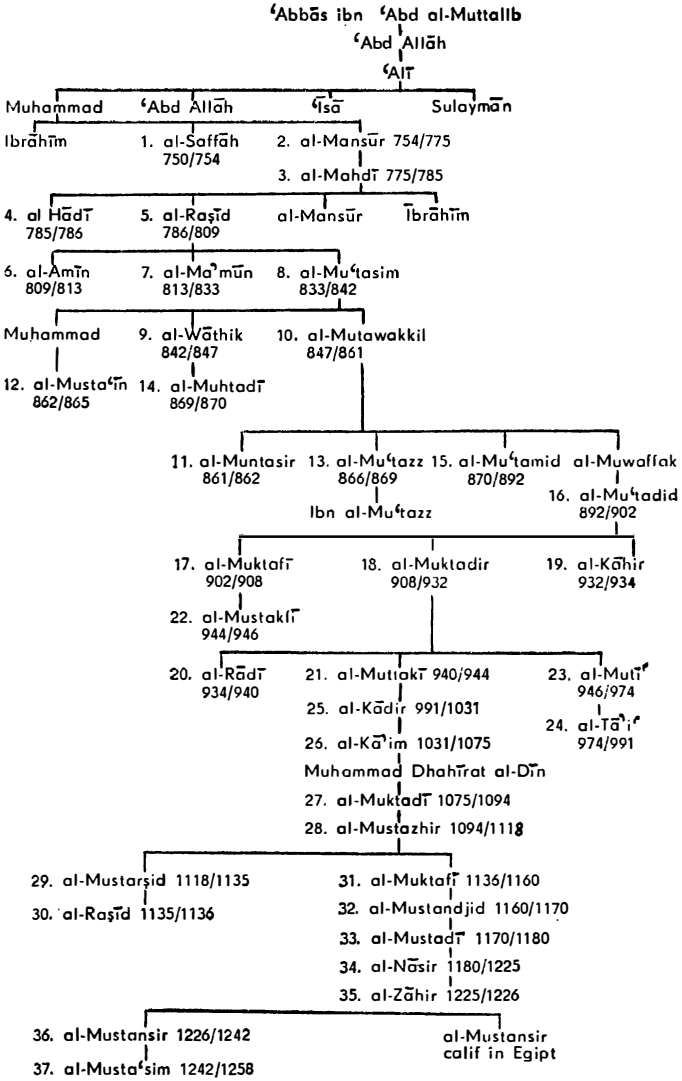
Pusă în faţa problemelor practice de guvernare, opera Abbasizilor avea totuşi să se situeze pe linia ce fusese urmărită anterior de Umayyazi şi să se mulţumească a accentua etapele unei evoluţii deja începute. Pe planul ceremonialului, de pildă, ca şi pe acela al organizării administrative, noii stăpînitori ai imperiului n-au făcut decît să urmeze tendinţe ce se manifestaseră încă în timpul cînd califul imitase în comportamentul său pe acela al vechilor suverani ai Orientului, basileul bizantin sau chosroes-ul sasanid, şi cînd recursese la serviciile scribilor şi colectorilor de impozite. Moştenită de asemenea direct de pe urma epocii cuceririlor, structura imperiului a păstrat, în ce o priveşte, acea eterogenitate funciară pe care Umayyazii nu reuşiseră s-o reducă şi care avea să reziste încă tentativelor de unificare pornite din noua capitală, Bagdad. Chiar şi principiul dinastic bazat pe metoda alegerii anticipate a fost împrumutat de Abbasizi de la predecesorii lor, care se străduiseră să-l facă a fi adoptat în mediul musulman, în pofida intrigilor şi luptelor care au continuat să însoţească fiecare schimbare de domnie. De acum înainte, conflictele n-aveau să se mai menţină pe plan tribal. Ele n-aveau să clatine decît anturajul califului, fără a ştirbi prestigiul funcţiei suverane. Dar lipsa unei reguli precise de succesiune care să impună dinainte alegerea moştenitorului avea să rămînă o cauză de slăbiciune pentru stăpînire.

Pretenţiile Abbasizilor la legitimitate, pretenţii prin care voiau să se diferenţieze de Umayyazi, se loviseră dealtfel de o viguroasă rezistenţă din partea unor rivali care puteau să se prevaleze de titluri
77 analoage cu ale lor. Desigur, descendenţii lui

al-'Abbās, unchiul lui Muhammad, aveau prin acest fapt drepturi echivalente cu acelea ale celorlalți Hașimizi, care descindeau din Abū Tālib prin 'Alī — în prima perioadă, într-adevăr, înrudirea directă prin Fātima, fiica Profetului și soție a lui 'Alī, nu pare a fi fost invocată de descendenții acestuia. Dar acești urmași ai lui al-'Abbās n-au reușit niciodată să întruncască toate sufragiile, nici să dezarmeze opoziția acelora care se luptaseră altădată pentru cauza lor fără a o deosebi de acea a celorlalți membri ai „familiei Profetului"*. Echivocul menținut în jurul persoanei lor, fără ca vreun lucru să indice orientarea reală a unei tentative ale cărei scopuri erau, din prudență, ascunse, a însemnat negreșit o grea ipotecă pentru viitorul dinastiei.

În adevăr, dacă Abū Muslim*, șeful cel mai activ al propagandei lor revoluționare, știuse să exploateze în folosul lor, în Horāsān, nemulțumirea unei populații supuse de multă vreme unor umilințe diverse, el nu se dăduse niciodată drept apărător exclusiv al Abbasizilor desemnați pe nume, mulțumindu-se să folosească cu privire la ei termenul vag de „membri ai familiei lui Muhammad". Nici triumful trupelor sale asupra armatelor umayyade în valea Zābului Mare*, în 749, și nici cucerirea orașului Kūfa, care a dus la eliberarea pretendentului abbasid aflat ascuns acolo, nu fuseseră urmate imediat de proclamarea unui nou calif, întîrziere în care unii autori au crezut a vedea o manevră de ultimă oră în favoarea Alizilor.

Dealtfel, dominația abbasidă odată stabilită n-a întîrziat să suscite reacții violente din partea Alizilor, care s-au declarat frustrați. Primul califat al dinastiei, altminteri destul de scurt, acela al lui Abū'l-'Abbās, supranumit înainte al-Saffāh*, „mărinimosul" sau „sîngerosul", potrivit interpretărilor propuse, a fost o domnie relativ calmă. Dar nu la fel au mers lucrurile cu cel următor, acela al lui al-Mansūr*: descendenții lui al-Hasan, care nu încercaseră niciodată să se agite sub Umayyazi, s-au revoltat atunci, mai întîi în Arabia, apoi în Irak, silindu-l pe suveran la o represiune care l-a situat de atunci înainte printre dușmanii șiʿismului.



7. TABLOU GENEALOGIC AL CALIFILOR ABBASIZI

Şi dacă al treilea calif, al cărui nume de domnie, al-Mahdī*, însemna că Abbasizii nu renunţaseră să satisfacă speranţele mesianice ale foştilor lor partizani, a căutat în zadar să-i cîştige pe şi'iţi, constituiţi mereu în mişcări de opoziţie, cel de-al patrulea, al-Hādī a trebuit să revină la o politică de forţă, care a avut drept rezultat masacrul de la Fahh, lîngă Medina, unde şi-a găsit moartea un grup de pretendenţi. Episodul a creat între Abbasizi şi Alizi o prăpastie analoagă aceleia pe care o săpase între Umayyazi şi Alizi episodul de la Karbalā'. Numai dezbinările din sînul şi'ismului, care a evoluat şi s-a ramificat într-un climat de luptă şi de clandestinitate, explică întărirea unui regim ce întîlnea în jurul său atîtea pofte diferite, dar care a ştiut să profite de greutăţile întîmpinate de adversari.

Erau, în adevăr, numeroase sciziunile între partizanii şi'iţi. S-au văzut chiar unii dintre ei, care credeau că odată cu venirea la putere a lui al-Mansūr le-a sunat ceasul, asediind fără succes reşedinţa acestui calif pentru a-l face să devină şeful lor. Însă două mişcări, mai ales, grupau în jurul a două spiţe diferite ale neamului alid, pe partizanii Hasanizilor, pe de o parte, şi pe aceia ai Husaynizilor, de alta, care s-au divizat, la rîndul lor, în vremea lui al-Mansūr, în două ramuri, atunci cînd cei doi fii ai celui de-al VI-lea imām, numit Dja'far al-Sādik, au fost recunoscuţi fiecare ca stăpîn de către un anumit număr de şi'iţi. De această situaţie n-au putut decît să profite primii Abbasizi, care aveau avantajul de a se putea sprijini atît pe drepturile familiei Profetului cît şi pe valoarea juridică a jurămîntului de credinţă depus faţă de fiecare nou suveran.

Forţa lor s-a datorat de asemenea în bună parte dibăciei cu care au ştiut să-i cîştige şi să-i folosească pe clienţii care altădată luaseră parte activă la eforturile revoluţionare din Iran şi din rîndurile cărora pretendenţii îşi aleseseră emisarii lor de încredere. Odată noul regim instaurat, principalele slujbe şi demnităţi ale curţii au fost încredinţate acestor clienţi ca unor servitori devotaţi, califul

preferînd să se sprijine pe ei mai degrabă decît pe membrii familiei sale, care înclinau să-i invidieze puterea sau chiar să i-o dispute. Autohtoni proaspăt convertiți au ocupat astfel de la început demnitățile de șambelan și de vizir, au fost de asemenea confidenții cu care califul stătea de vorbă zilnic, se zice, despre situația imperiului, în sfîrșit au populat serviciile administrației centrale, care s-au dezvoltat atunci în așa fel încît să asigure un control mai eficient asupra provinciilor, în vederea perceperii impozitelor cît și a repartizării veniturilor. Aceștia nu numai că făceau statul islamic să profite, ca în epoca umayyazilor, de talentele lor de scribi și de competența lor tehnică, mai ales în materie fiscală, dar aveau acum ocazia să dețină adevărate răspunderi guvernamentale. Prin intermediul lor se firmau tradițiile politice și spiritul vechii monarhii sasanide, care se regăseau atît în fastul crescînd al curții, cît și în deprinderile autocratice legate din acest moment de exercitarea puterii califiene.

Această influență a unor oameni proveniți mai cu seamă din provinciile orientale a mai fost întărită prin mutarea capitalei în afara teritoriului sirian și prin crearea unei noi reședințe califiene în centrul unei regiuni mesopotamiene bogate și populate, pe care avîntul economic crescînd o califica pentru primul loc. Mutarea însăși a rezultat din împrejurări istorice precise. Cu prilejul mișcării clandestine, prinții abbasizi se refugiaseră la Kūfa: acolo a fost proclamat primul calif și lîngă acest oraș a continuat el să-și aibă reședința. Întemeierea unei capitale vestite, identificată curînd cu dinastia abbasidă care o crease pe de-a întregul, a fost opera celui de-al doilea calif: al-Mansūr. Neîncrezîndu-se în vecinătatea cu populația orașului Kūfa, lesne sedițioasă și oricînd gata de revoltă, el a căutat, după ce încercase diverse reședințe, să întemeieze un oraș unde să se poată în același timp să se simtă în siguranță și să implanteze organismele centrale ce trebuiau să-i permită a controla restul imperiului. A ales astfel amplasamentul viitorului
81 Bagdad pe axa ce unea Golful Persic cu Meso-

potamia superioară și cu limitele de nord ale Siriei, la capătul drumului spre Iran și la locul însuși unde Tigrul și Eufratul, apropiindu-se, erau legate între ele printr-un sistem de canale care constituia o apărare naturală și totodată un remarcabil mijloc de comunicații. Acolo a fost stabilit „orașul mîntuirii", *Madīnat al-Salām*, al cărui nume fusese ales pentru a servi drept simbol „erei de justiție" ce începea și a cărui dezvoltare ulterioară, urmată de menținerea lui pînă în epoca actuală ca oraș principal al Irakului, avea să demonstreze cît de clarvăzător fusese al-Mansūr hotărîndu-se a se stabili în acest loc.

Prima cetate a Bagdadului, denumită în mod curent „Orașul rotund" pentru a o deosebi de celelalte aglomerații urbane ce i-au urmat, avea să fie în bună parte ruinată în cursul războiului civil ce a bîntuit în 813. Ea avusese însă timpul de a forma obiectul admirației contemporanilor, sensibili mai ales la grija cu care planul ei și cele mai mici detalii ale organizării interioare fuseseră prevăzute de cel ce o întemeiase. Deși n-a rămas nici un vestigiu al ei, se știe că a fost înconjurată de o dublă incintă circulară, că patru porți puternic apărate corespundeau la patru magistrale, că în centrul ei se înălțau palatul califian și moscheea, în jurul cărora se întindea o vastă esplanadă, și că între cele două incinte erau așezate locuințele paznicilor și ale slujbașilor. Activitățile propriu-zis urbane de negoț și de artizanat* fuseseră întîi admise înăuntrul primei incinte, dar au fost apoi respinse la exterior din considerații de securitate. Noi cartiere au luat astfel ființă foarte repede în afara orașului califian, unele rezervate suk*-urilor, celelalte locuințelor particulare mai mult sau mai puțin fastuoase. Însuși fiul califului n-a întîrziat să întemeieze pe celălalt mal al Tigrului o tabără ce avea să devină un cartier autonom și să primească numele de Rusāfa*. Încă de la sfîrșitul domniei lui al-Mansūr, Bagdadul a depășit astfel cu mult limitele Orașului rotund primitiv și se găsea alcătuit din mai multe ansambluri specializate și juxtapuse, care se completau.

Orașul, întemeiat mai întîi ca o „cetate regală", și care prezenta trăsăturile caracteristice ale unei astfel de așezări, văzuse năvălind în scurt timp în el o populație din ce în ce mai numeroasă, care avea să-l transforme într-un centru economic și intelectual de prim ordin. Către el s-au îndreptat locuitori ai vechilor orașe musulmane Basra, și mai ales, Kūfa, în timp ce poziția lui geografică îi asigura un rol comparabil cu acela care determinase altădată prosperitatea prestigioasei metropole sasanide Ctesifon. Caracterul compozit al aglomerației se accentua pe măsură ce creșteau nevoile ei de mînă de lucru și ce se adăuga la strălucirea unei curți califiene extrem de numeroase și însetate de lux aceea a unei înalte societăți de bancheri și de mari comercianți. Această situație contribuia să sporească îndrăzneala autohtonilor față de elementele arabe care nu numai că se aflau în minoritate din punct de vedere numeric, dar dispuneau de cele mai multe ori de mijloace financiare inferioare acelora pe care le posedau cei dintîi.

Ambițioșii clienți, care populau capitala imperiului și se simțeau acum indispensabili pentru bunul mers al treburilor statului, constituiau un mediu cît se poate de favorabil propagării unor doctrine mai mult sau mai puțin străine de Islamul tradițional. Unii dintre ei, care se convertiseră mai mult din oportunism decît din convingere personală, rămîneau în adevăr legați de vechile lor credințe, îndeosebi de maniheism*, sau pătrunși de orgoliul rasei și culturii lor. Refuzul lor de a adera la etica Islamului și de a colabora la edificarea unei culturi arabo-musulmane autentice a început să neliniștească pe cel de-al treilea calif al-Mahdī, care a pornit împotriva celor suspecți, desemnați cu numele de *zindīk*, o energică represiune. Aceasta a fost una dintre primele manifestări ale efortului depus de Abbasizi pentru a păstra integritatea unui patrimoniu religios ai cărui depozitari se considerau și a apăra coeziunea unei societăți ce se îmbogățea prin aporturi extrem de diverse, dar al cărei atașament față de Islam voiau să-l întărească.

În altă direcție, aceiași califi au avut de luptat pentru a salva unitatea imperiului, consolidîndu-i în același timp baza doctrinală. Sarcina lor a fost cu atît mai dificilă, cu cît particularismele locale și tendințele de secesiune profitaseră de resentimentul provocat în unele provincii de atitudinea lor brutală față de fosta familie domnitoare, ca și față de mișcările mai mult sau mai puțin eterodoxe de care se serviseră ei înșiși pentru a-și asigura propriul triumf.

La extremitatea occidentală a domeniului lor, Spania servise astfel drept refugiu unui supraviețuitor al familiei umayyade, scăpat din masacrul de la Abū Futrus în Palestina și din diferitele capcane pe care i le întinsese după aceea poliția abbasidă. Acest nepot al califului Hișām, cunoscut ulterior sub numele de 'Abd al-Rahmān „imigratul", a găsit la arabii din această regiune cîțiva sprijinitori fideli, care l-au primit în anul 755 și i-au permis să-și asigure curînd posesiunea Córdobei*, reședința guvernatorilor musulmani ai provinciei. Apoi, el a știut, treptat, grație abilei și energicei sale politici personale, să consolideze independența emiratului umayyad pe care-l întemeiase. În același timp, el a organizat teritoriul islamic al Andalusului*, definitiv desprins, la moartea sa în 788, de un stat abbasid incapabil de a-l recuceri.

În chip asemănător Africa de nord, unde individualismul berber nu fusese niciodată complet înăbușit de autoritatea centrală și unde mișcările haridjite se dezvoltaseră în deplină libertate în cursul perioadei tulburi a „revoluției abbaside", avea să nu mai facă parte integrantă din imperiu. Doar Ifrīkiya, corespunzînd Tunisiei și părții răsăritene a Algeriei de azi, a fost determinată să recunoască din nou autoritatea Bagdadului. Mai la vest, domnea o semi-anarhie, care n-a fost decît în treacăt transformată prin constituirea, pe alocuri, a unor mici regate sprijinite pe ajutorul local al triburilor și libere de orice supunere față de suveranul abbasid. A existat astfel statul Rustamizilor*, întemeiat în 761 la Tāhart*, la sud de actualul Alger*, de către Ibn Rustam, un fost guvernator al

Kairuanului, de origine persană și de convingeri haridjite. Puțin mai tîrziu, în 788, regiunea Volubilis din Maroc* a fost aleasă de un rebel alid, venit din Orient, drept sediu al ascensiunii unei noi dinastii, aceea a Idrisizilor*, și acolo avea să fie întemeiat, sub urmașul său Idrīs al II-lea, orașul Fās*.

Acest fenomen de secesiune a regiunilor mărginașe ale imperiului, deosebit de sensibil în occident, a fost de asemenea perceptibil în orient, unde moartea lui Abū Muslim fusese urmată de agitații prelungite. Execuția în 754 a acestui fidel partizan, care făcuse să triumfe întîi revoluția abbasidă, iar apoi îl ajutase pe califul al-Mansūr însuși să-l învingă pe unchiul său 'Abd Allāh, se explica prea bine prin rațiuni de stat; ea nu putea însă decît să provoace, în provinciile pe care el le administrase multă vreme, o nemulțumire surdă. Dorința de a-l răzbuna pe Abū Muslim cum și nădejdea, întreținută de unii, de a-l vedea revenind pe șeful care știuse să-și cîștige favorurile proprietarilor zoroastrieni* proaspăt convertiți, au stat la originea mai multor mișcări de revoltă, dintre care cea mai gravă a fost aceea a lui al-Mukanna', „cel voalat". Acesta a pretins timp de vreo zece ani a fi ultima incarnație a esenței divine, care se manifestase încă la profeți, sau la „călăuzele" anterioare, și a făcut să domnească în Transoxiana teroarea împotriva proprietarilor musulmani. Acțiunea lui a fost zdrobită de expedițiile conduse de califul al-Mahdī, dar îndelungata rebeliune ce se manifestase în acest chip în răsăritul iranian, răscoalele mai puțin însemnate ce se produseseră în ținuturile încă slab islamizate de la sud de Marea Caspică demonstrau fragilitatea stăpînirii abbaside asupra acestei regiuni.

În același timp se menținea vechea rivalitate ce opunea imperiul cuceritor al Islamului puterii bizantine, restabilită iarăși după loviturile violente pe care i le dăduseră atacurile umayyade împotriva Constantinopolului. Primii califi abbasizi au continuat incursiunile periodice în teritoriul bizantin,
85 dar în pofida cîtorva succese spectaculoase, îndeo-

sebi sub al-Mansūr, n-au obținut prin această acțiune militară nici un rezultat definitiv.

Aceste greutăți marginale n-au împiedicat însă puterea abbasidă, la sfîrșitul domniei lui al-Hādī, nepotul de fiu al lui al-Mansūr, care a murit în 786, de a se mai întinde, în mod efectiv, asupra unui vast ansamblu de teritorii. Meritul acestor cuceriri revenea fără nici o îndoială la doi suverani ale căror personalități diferite, animate amîndouă de grija de a face față problemelor ridicate de organizarea imperiului, nu pot fi trecute sub tăcere. Cel dintîi, al-Mansūr (754—775), fusese adevăratul întemeietor, puțin scrupulos dar eficient, al dinastiei a cărei existență a apărat-o împotriva unor primejdii multiple; violent și perfid la ocazie, el își exercitase meseria de suveran cu inteligență și statornicie. Fiul său, al-Mahdī (775—785), mai atras de lux, mai frivol în aparență, tentat de asemenea să folosească metode conciliante, pe care tatăl său le respingea, n-a nesocotit totuși îndatoririle sale de domnitor și a consacrat toată grija sa operei de punere pe picioare a serviciilor centrale și totodată celei de pacificare a provinciilor. Domnind amîndoi într-o atmosferă de instabilitate, foarte apropiată încă de aceea pe care o cunoscuseră Umayyazii, ei au pus astfel jaloanele autocratismului atotputernic ce avea să caracterizeze în perioada următoare puterea abbasidă, oricare au fost atunci certurile dinastice și religioase, exigențele armatei și tentativele separatiste.

Venirea la putere a lui Hārūn al-Rașīd*, califul al cărui nume a străbătut secolele datorită povestirilor din *O mie și una de nopți*, poate fi aleasă pentru a marca începutul perioadei de strălucire a califatului abbasid, aceea care este identificată adesea cu epoca de aur a civilizației islamice și ale cărei evenimente memorabile se vor perpetua în tradiționalele amplificări ale poeților și literaților. Curtea suverană, care își avea reședința în Irak, era pe atunci centrul unei vieți fastuoase și risipitoare, unde cheltuielile cu caracter somptuar

erau pe măsura bogăţiilor imperiului şi unde excesul de lux se număra printre mijloacele destinate să izbească imaginaţia supuşilor şi să le inspire respect pentru puterea califiană. Mărirea exagerată a acestei curţi, datorită înmulţirii elementelor administraţiei cît şi noii însemnătăţi a gărzilor de mercenari, era însoţită de un egal aflux de populaţii active, care umpleau în vecinătatea reşedinţei regale, cartierele aglomerate ce adăposteau atelierele meseriaşilor şi trăiau în acelaşi timp din intensul trafic comercial impus de nevoile capitalei.

Dar pungile de aur pe care califul le împărţea în jurul lui şi care alternau cu intervenţiile brutale ale puterii sale arbitrare nu făceau decît să ascundă realitatea problemelor existente în sînul statului abbasid, probleme dinastice şi religioase în primul rînd, dar şi probleme politice, sociale şi mai ales financiare. În adevăr, opulenţa în care trăiau diriguitorii şi care constituia trăsătura caracteristică a epocii n-a fost decît vremelnic bazată pe resurse reale. Menţinută după aceea cu ajutorul unor expediente din ce în ce mai costisitoare, în timp ce se restrîngea domeniul controlat de puterea centrală şi creşteau totodată sarcinile militare impuse de menţinerea ordinii, ea n-a fost în scurt timp decît o strălucitoare faţadă, aptă desigur să stimuleze avîntul centrelor provinciale, unde modele bagdadiene aveau să se perpetueze, dar incapabilă de a impune, în faţa mişcărilor de secesiune din ce în ce mai îndrăzneţe, respectarea unor califi lipsiţi încetul cu încetul de atributele reale ale autorităţii lor.

Era o evoluţie cvasi-ireversibilă şi provocată de natura însăşi a puterii abbaside. Sub impulsul cîtorva suverani sau a cîtorva personalităţi de seamă din anturajul lor, anumite străduinţe au fost totuşi depuse pentru a o stăvili. Ele au dus numai la momente trecătoare de avînt deplin, care contrastau cu perioade de tulburări din ce în ce mai grave. Dar domniile totodată grandioase şi agitate pe care le putem distinge astfel au contribuit să confere culoarea ei unei epoci de viaţă intensă, în
 care înfruntarea unor dificultăţi acute mereu re-

înnoite a rămas ca mai înainte apanajul guvernului islamic suprem, dar în care, în acelaşi timp, strălucirea fără seamăn a unei forme de societate ajunsă la apogeul ei reuşea să-i facă pe diriguitorii înşişi să uite de greutăţile legate de sarcinile lor.

Prima din aceste domnii, aceea a lui Hārūn al-Raşīd, se distinge în primul rînd prin rolul ce l-au jucat în timpul ei miniştrii, faimoşii Barmakizi* care substituiseră, pare-se, puterea lor acelcia a suveranului dar care au fost totuşi îndepărtaţi, după şaptesprezece ani de dominaţie, printr-o condamnare bruscă şi tragică. Importanţa cîştigată de aceşti administratori abili, iranieni de origine şi convertiţi de dată recentă, a fost o noutate: pînă atunci califii abbasizi luaseră, ce-i drept, în serviciul lor, în calitate de secretari şi de consilieri, clienţi, dintre care unii primiseră, cel puţin sub al-Mahdī, titlul deoseabit de prestigios de viziri; dar aceste personaje nu deţinuseră niciodată rolul principal în cîrmuirea statului. Numai Hārūn al-Raşīd, proclamat calif la vîrsta de douăzeci şi trei de ani, avea să se lase un timp, pentru rezolvarea chestiunilor delicate şi pentru controlul ansamblului serviciilor administrative ale capitalei, în grija încercatului Yahyā ibn Hālid, care-l ajutase atît de eficient să se urce pe tron. Cei doi fii ai acestuia din urmă, al-Faḍl şi Dja'far, dintre care cel de-al doilea va reuşi pe deasupra să stabilească cu califul o legătură de prietenie pasionată şi legendară, aveau să beneficieze în acelaşi timp de această ascensiune şi să împărtăşească ceea ce unii istorici au numit „puterea suverană" a unei întregi familii.

Această putere n-a fost totuşi atît de nelimitată cum au voit unii să spună. Hārūn, care n-a întîrziat să ia în serios rolul său personal, rămînea pătruns de preeminenţa califului asupra slujitorilor săi străini şi păstra propriile sale idei asupra problemelor vitale privind orientarea religioasă şi salvgardarea regimului. Tendinţei barmakide, care ar fi fost de a favoriza o împăcare cu pretendenţii alizi, i s-a opus mereu susceptibilitatea sa bănuitoare, provocînd ciocniri mai mult sau mai puţin

violente între voinţa sa şi aceea a miniştrilor siliţi să se supună ordinelor sale, ducînd chiar la dezavuarea publică a atitudinii lui al-Fadl, atunci cînd acesta găsise cu cale să graţieze un personaj pe care stăpînul său înţelegea să-l sacrifice. Tot astfel Hārūn condamna, în virtutea concepţiilor sale fideiste, atitudinea şi ideile liberale ale unor oameni cultivaţi, pe care unii îi vor taxa de impietate, dar care de fapt se complăceau doar să încurajeze discuţiile libere asupra unor subiecte politice sau religioase între reprezentanţii diverselor tendinţe doctrinale. Dealtfel, respectul rigorist al califului pentru îndatoririle sale de şef al Comunităţii, respect ce-l făcea să conducă alternativ Pelerinajul la Mecca şi expediţiile războinice întreprinse în teritoriul bizantin, a fost însoţit la el de o neîncredere crescîndă faţă de Barmakizi, care în cele din urmă au fost dizgraţiaţi.

Acest ultim eveniment, spectacular şi brutal, a izbit în aşa măsură imaginaţiile, încît a dat naştere în scrierile cronicarilor multor povestiri romaneşti lipsite de temei. Pregătit cu grijă de calif şi, fără îndoială, de multă vreme, el n-a fost de fapt decît rezultatul unor neînţelegeri prealabile, accentuate de gravitatea problemelor ce se ridicau neîncetat în faţa suveranului abbasid şi care aveau să supravieţuiască eliminării Barmakizilor, ca de pildă problema menţinerii ordinii în provinciile orientale care erau agitate de aprinse resentimente provocate de abuzurile guvernatorilor. În această privinţă dealtfel, situaţia nu avea decît să se înrăutăţească după dispariţia unor miniştri originari din Balh, care se arătau protectori hotărîţi ai iranienilor. Înlăturarea acestor miniştri a agravat nemulţumirea populaţiilor acestor regiuni şi a apărut în acelaşi timp ca un afront adus tuturor acelora ce se străduiau să înarmeze teologia musulmană împotriva infiltraţiilor unui maniheism încă viu.

O altă hotărîre a lui Hārūn al-Raşīd, aceea pe care o luase în ajunul dizgraţierii Barmakizilor cu privire la succesiunea sa, nu avea să contribuie mai mult la rezolvarea problemei horasaniene. În
 adevăr, fusese vorba pentru calif de a alege între

cei doi fii mai mari ai săi, din care unul, fiu al unei soții arabe de origine nobilă, părea mai puțin înzestrat pentru a exercita puterea, dar era susținut de un grup însemnat de notabili, iar celălalt, care părea mai bine pregătit pentru sarcinile cîrmuirii, avea cusurul, grav în ochii unora, de a fi fiul unei concubine persane. După ce șovăise îndelung în fața unor desemnări ce riscau să ducă la o împărțire a imperiului, Hārūn s-a decis să facă din fiul său „arab", viitorul al-Amīn, pe primul său moștenitor, iar din celălalt fiu, viitorul al-Ma'mūn*, pe cel de-al doilea moștenitor, însărcinat în același timp cu guvernarea Horāsānului. El înțelegea, fără îndoială, să păstreze prin acest arbitraj drepturile unuia și ale celuilalt, și a dispus încă în timpul vieții sale să se întocmească acte prin care cei doi frați se angajau solemn să respecte hotărîrile tatălui lor, acte ce au fost expuse, în cursul unui celebru Pelerinaj la Mecca, în interiorul Ka'bei. Aceste precauții aveau să rămînă totuși fără efect împotriva evenimentelor, și moartea lui Hārūn, survenită la Tūs în 809, în cursul unei expediții îndreptate împotriva unui rebel din Transoxiana, a fost urmată curînd de un conflict între al-Amīn, recunoscut calif al Bagdadului, și al Ma'mūn, instalat de atunci înainte la Marw*, capitala provinciei sale.

Întrucît un adevărat război civil izbucnise atunci, imperiul s-a văzut tăiat în două tronsoane, și dacă în legătură cu aceasta s-a putut vorbi de un conflict între arabi și iranieni, efectele lui par a fi fost exagerate de unii istorici moderni. În adevăr, arabii nu lipseau în rîndurile armatei lui al-Ma'mūn, iar al-Amīn n-a făcut decît în ultimă instanță apel la sentimentele „arabe" ale unor căpetenii. Pare totuși sigur că al Ma'mūn, sfătuit de un iranian proaspăt convertit, care exercita asupra lui o autoritate aproape dictatorială, nu s-a mulțumit să favorizeze o școală politico-religioasă, mu'tazilismul*, care avea să joace în viitor un rol de prim plan; el a găsit de asemenea sprijinul cel mai bun la populațiile Horāsānului, care recunoșteau în el un apărător eficient. Din provinciile orientale, unde

numără mulți partizani, au venit trupele călite ce aveau să ducă la victorie cauza sa, invadînd Irakul și cucerind Bagdadul în urma unui lung asediu (812—813), care a lăsat în anale amintirea unor lupte groaznice. Al-Amīn și-a pierdut viața în ele după ce încercase toate mijloacele de apărare posibile, și întregul imperiu a căzut în mîinile noului calif al-Ma'mūn, fără ca totuși aceasta să și însemne sfîrșitul tulburărilor.

Domnia ce începea în condiții atît de dramatice avea să fie dominată de o tentativă originală destinată să rezolve problema șī'ită și să pună capăt războiului de neispășit pe care-l purtau de șaptezeci de ani, unii împotriva altora, Abbasizii și Alizii. Al-Ma'mūn s-a hotărît, în adevăr, să ia ca moștenitor pe un descendent al lui al-Husayn în persoana lui 'Alī al-Ridā*, om pios și șters care trăia la Medina și pe care l-a chemat anume la Marw, declarînd că acesta este dintre toți Hașimizii cel mai vrednic de a ajunge la califat. În același timp era adoptată ca emblemă a regimului culoarea verde, care a fost substituită culorii negre a Abbasizilor și care urma să servească, pare-se, ca simbol al reconcilierii și al păcii regăsite. Acest proiect îndrăzneț, pe care istoricii moderni încearcă cu oarecare greutate să-l interpreteze corect, implica din partea Abbasizilor o surprinzătoare renunțare la putere, de fapt, dacă nu de drept, întrucît modul de succesiune nu era precizat. Sau poate corespunde unui șiretlic, ceea ce ar presupune la calif o ipocrizie puțin concordantă cu ceea ce știm altminteri despre personalitatea lui. Dar primul rezultat al proiectului a fost de a produce confuzie printre populațiile irakiene și de a declanșa în rîndurile lor o opoziție ce a dus la proclamarea unui alt prinț din familia abbasidă, Ibrāhīm, fiul lui al-Mahdī; aceste evenimente au fost mai întîi ascunse lui al-Ma'mūn de anturajul său, dar l-au decis, îndată după divulgarea lor, să se înapoieze cît mai repede la Bagdad. În cursul călătoriei, au murit la momentul hotărît, asasinați sau
91 otrăviți cu sau fără consimțămîntul califului, cei

doi stîlpi ai politicii precedente, vizirul al-Fadl ibn Sahl şi nefericitul 'Alī al-Ridā.

Întoarcerea curţii la Bagdad a readus liniştea în Irak, fără însă ca al-Ma'mūn să renunţe la ideea sa de a ajunge la o reconciliere între Abbasizi şi Alizi, precum şi între partizanii lor. Acesta a fost momentul cînd, deşi a luat diferite măsuri destinate să ralieze pe şi'iţi la cauza lui, el a conceput proiectul de a aşeza regimul pe o nouă bază doctrinală oferită de mişcarea mu'tazilită, bază care, după părerea lui, ar fi trebuit să poată fi acceptată de ambele părţi. In acest scop, doctrina „Coranului creat" a fost proclamată oficial şi, pentru a o face să fie recunoscută, suveranul a încercat să afirme autoritatea sa de *imām** asupra oamenilor de religie, refractari la orice compromis cu şi'ismul. Reprezentanţii lui n-au reuşit totuşi să-l facă a ceda pe cel mai îndărătnic dintre aceşti tradiţionalişti*, celebrul Ibn Hanbal*, iar „încercarea" (*mihna**) impusă învăţaţilor sunniţi a continuat în cursul celor două domnii următoare, deşi în chip mai puţin sever, în timp ce manifestaţii şi revolte populare dovedeau îndărătnicia şi înverşunarea diferiţilor apărători ai Islamului tradiţional. Dealtfel, unul dintre urmaşii lui al-Ma'mūn, fastuosul al-Mutawakkil*, s-a decis în 848 să cedeze opiniei publice şi să apuce o nouă cale, condamnînd mu'tazilismul şi urmărindu-i partizanii, ceea ce consfinţea inutilitatea eforturilor depuse de al-Ma'mūn pentru a reconcilia cele două mari grupuri ostile ale comunităţii musulmane. Problema alidă, care nu va mai suscita pe viitor tentative de rezolvare atît de serioase sau de spectaculare, a rămas după moartea lui tot atît de arzătoare ca şi mai înainte.

Perioada care cunoscuse, sub impulsul lui al-Ma'mūn triumful temporar al mu'tazilismului a fost totodată aceea a sosirii în Irak a mercenarilor turci*, care erau înrolaţi începînd de atunci pentru a constitui garda* personală a suveranilor şi aveau, prin aceasta, să joace un rol cres-

cînd în intrigile de la curte. Primul calif care şi-a creat o gardă de sclavi cumpăraţi prin grija sa a fost al-Mu'tasim*, fratele şi urmaşul direct al lui al-Ma'mūn, care, după tragica experienţă a asedierii Bagdadului, simţise necesitatea ca suveranul să dispună de o forţă armată devotată, de origine străină şi generos retribuită, care să se poată arăta inaccesibilă propagandei facţiunilor. Fără îndoială că nici consecinţele neplăcute ale politicii mu'tazilite, pe care a urmărit-o la fel ca şi fratele său, n-au fost străine de hotărîrea lui.

Aceasta a avut în cele din urmă ca rezultat mutarea capitalei califiene de la Bagdad la Samarra*, reşedinţă întemeiată pe malurile Tigrului la peste o sută de kilometri în amonte de marea metropolă irakiană. În adevăr, al-Mu'tasim a fost acela care a luat hotărîrea de a părăsi oraşul rebel şi agitat, în care se produceau ciocniri între soldaţii turci recent imigraţi şi membrii tradiţionalelor gărzi anterioare. Tot el a ales noul loc, de fapt acela al unei adevărate „tabere", unde au fost atribuite militarilor cartiere determinate şi unde au rămas, grupaţi pe unităţi, fără a se putea amesteca cu populaţia arabă sau arabizată, în timp ce în vecinătatea imediată a „concesiunilor" lor se ridica palatul califian al oraşului precum şi marea moschee destinată să servească drept cadru desfăşurării ceremoniilor oficiale. Lucrările de parcelare şi de construcţie au fost duse la bun sfîrşit cu atîta rapiditate, încît, încă în 836, al-Mu'tasim şi-a putut instala familia, curtea, garda şi birourile centrale ale administraţiei în noua sa reşedinţă, care avea să crească prin construcţiile califilor următori, îndeosebi ale lui al-Mutawakkil, pînă la a deveni colosala grupare de reşedinţe private şi de monumente oficiale despre care stau mărturie informele, dar nenumăratele vestigii ale cîmpului de ruine actual.

Însă noile contingente de mercenari-sclavi, ale căror efective nu încetau să crească şi ai căror şefi, repede eliberaţi, erau în măsură să se ridice pînă la slujbele cele mai importante, deveneau pentru
93 dinastia abbasidă, în loc de a o întări, o cauză

sigură de slăbire. În adevăr, ofiţerii acestei armate, dezbinaţi la rîndul lor prin jocul luptelor pentru influenţă şi al certurilor politico-religioase, s-au amestecat curînd în treburile curţii ca şi în acelea ale cîrmuirii, ştiind să tragă foloase din toate conflictele, şi ajungînd să detroneze şi să proclame pe califi, care, pentru o vreme, n-au mai fost decît simple jucării în mîinile lor. Dacă principala criză, deschisă prin asasinarea lui al-Mutawakkil în 861 şi marcată printr-o perioadă de anarhie în cursul căreia au pierit de moarte violentă trei din patru dintre primii succesori ai acestuia, a sfîrşit prin a fi depăşită după cîţiva ani, influenţa şefilor militari proveniţi din rîndurile sclavilor a continuat totuşi să se facă simţită în anturajul imediat al suveranilor, care n-au fost niciodată în stare să se elibereze cu totul de sub tutela lor.

Autoritatea califilor a fost dealtfel pusă la grea încercare în acea epocă de pe urma acţiunilor sediţioase ce s-au produs către sfîrşitul secolului al IX-lea în chiar inima Imperiului abbasid — revolta *Zandj**-ilor, apoi răscoalele zise „karmate"* — şi care au făcut necesară intervenţia unor forţe armate importante. Prima revoltă a fost rezultatul unei situaţii sociale, cea din Irakul de jos, de care califatul nu se preocupase pînă atunci îndeajuns. În adevăr, în această regiune prinţii abbasizi şi diferiţi demnitari dispuneau de domenii mari, unde se cultiva trestia de zahăr şi se foloseau numeroşi sclavi negri originari din Africa răsăriteană, a căror condiţie nu era de invidiat. În 869, un bărbat cu numele de 'Alī şi care pretindea a descinde din ginerele Profetului, a luat conducerea rebeliunii, care a fost cu atît mai greu de reprimat cu cît Zandj-ii erau instalaţi într-un ţinut brăzdat de canale, de natură să stinghereasca orice operaţiune militară. De acolo, răsculaţii au făcut incursiuni în Huzistān*, masacrînd şi pustiind totul în trecerea lor, interceptînd comerţul între Bagdad şi Basra, care n-a scăpat jefuirii, şi ameninţînd chiar oraşul Wāsit. Numai punerea în acţiune a unor mijloace enorme a permis cu paisprezece ani mai tîrziu, în 883, ocuparea şi distrugerea „capita-

lei" Zandj-ilor, fapte celebrate ca un triumf, care au adus autorilor lor, „regentul" al-Muwaffak* și energicul său secretar, semne de cinstire excepționale.

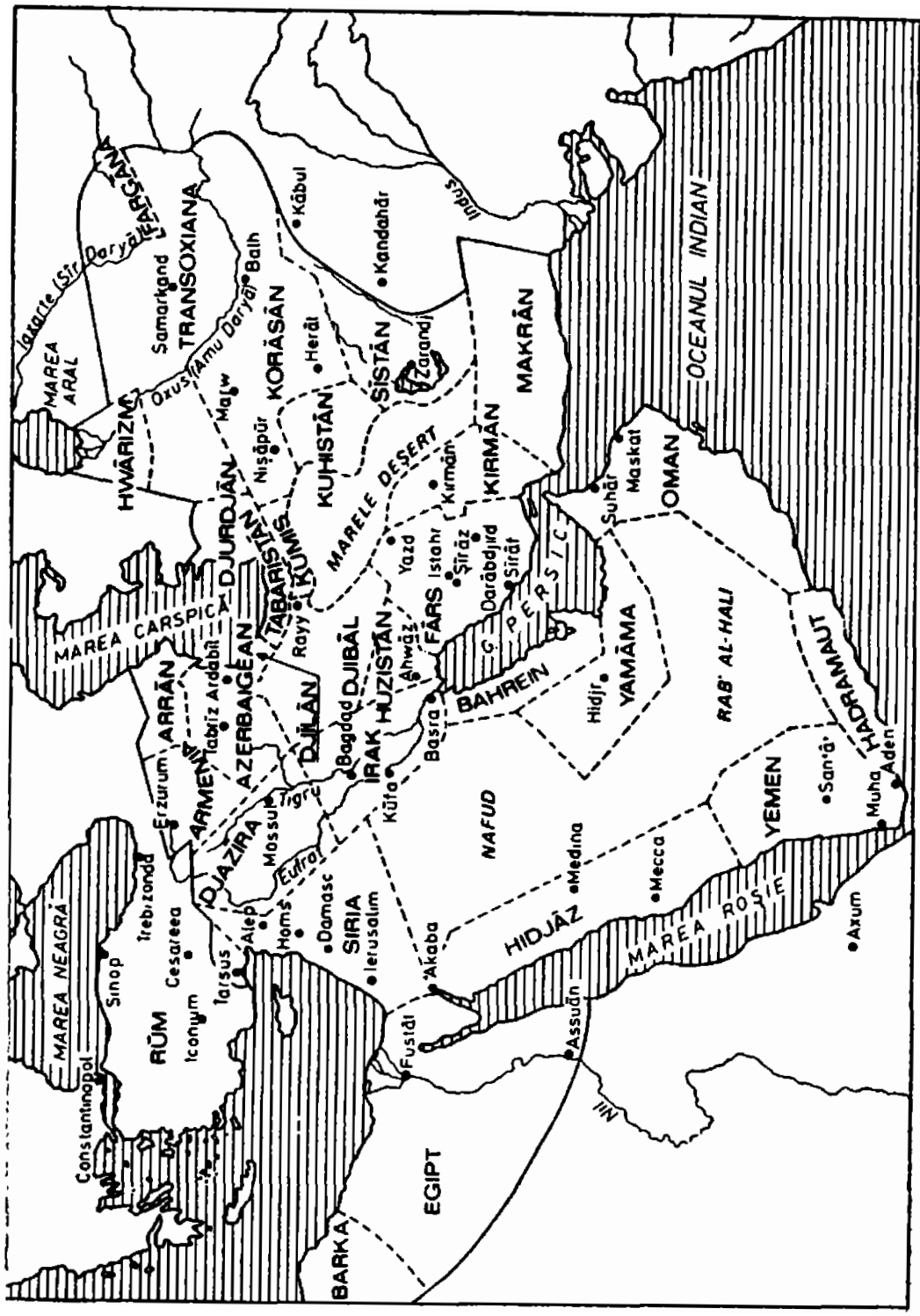
Și mai primejdioase aveau dealtfel să se dovedească, în aceeași regiune, efectele acelor mișcări revoluționare destul de obscure, desemnate de obicei prin termenul de mișcări „karmate". Declanșate de un personaj numit Hamdān Karmat (de unde denumirea precedentă) și aparent legate, în pofida îndoielilor exprimate de anumiți savanți, de propaganda acelei ramuri a șiʿismului purtînd numele de ismaʿilism* ai cărei credincioși așteptau întoarcerea celui de-al VIII-lea imām Ismāʿīl sau a fiului său, aceste mișcări au avut de fapt existența lor proprie atît în Irak și în Arabia cît și în Siria, și s-au arătat totdeauna foarte independente unele de altele. Prima răscoală, care a beneficiat de sprijinul unor foști rebeli Zandji, a început la sfîrșitul domniei lui al-Muʿtadid* și a avut drept teatru împrejurimile drumului folosit de Pelerinaj între Irak și Arabia; ea s-a întrerupt după moartea califului, în 902, și șeful ei Abū Saʿīd a fost nevoit să se instaleze în Bahrein*, unde a organizat, încă de atunci, un adevărat mic stat pe bază comunitară, care avea să dureze cîteva zeci de ani.

După aceea, Siria a devenit ținta principalului efort al unor bande karmate, ale căror legături cu revoltații din Irakul de jos nu se cunosc, dar despre care se știe că au semănat teroarea în țară. Ele au ocupat cîteva orașe importante, mai ales Damascul, înainte de a fi înfrînte de o armată califiană, care l-a adus ca prizonier la Bagdad pe șeful lor Sāhib al-Hāl, sau „omul cu aluniță" — curînd executat în capitală sub ochii mulțimii —, și care a reușit a face ținuturile tulburate de răscoală să intre din nou în orbita puterii abbaside.

Dealtminteri tentativele de secesiune provinciale se înmulțiseră de la începutul secolului al IX-lea, mai ales în teritoriile orientale ale imperiului, iar gravele revolte ale Zandjilor și ale karmaților nu veniseră decît să se adauge la amenințările ce apă-
95 sau asupra califatului în urma unor evenimente

mai vechi. Cel mai grav a fost fără îndoială aventura Saffarizilor* care s-a desfășurat din 867 pînă în 900 și a dat de furcă stăpînirii abbaside tocmai în momentul cînd aceasta avea de combătut răscoala sclavilor din Irakul de jos. Condusă la început de un fost meșter căldărar cu numele de Ya'kūb al-Saffār, această mișcare de emancipare a îmbrăcat un caracter popular care i-a permis să se întindă foarte repede asupra întregului Sīstān*, regiune ce făcea parte atunci din domeniul unor guvernatori semiautonomi, Tahirizii*. Bandele lui Ya'kūb al-Saffār și ale succesorilor săi au reușit apoi să pună stăpînire pe Horāsān și au repurtat chiar unele succese împotriva trupelor califiene, pînă în momentul cînd au trebuit să se plece, la rîndul lor, în fața forțelor Samanizilor*. Aceștia se instalaseră în Transoxiana și luaseră locul Tahirizilor, care dominaseră istoria Iranului extrem din 821 pînă în 873, trăind totuși sub amenințarea de a fi revocați de puterea centrală. Făcînd un pas înainte pe drumul spre independență, Samanizii, învingători ai Saffarizilor în 900, au continuat să recunoască autoritatea supremă a califului, dar practic nu-i mai dădeau socoteală și dispuneau de propria lor administrație, de propria lor armată cît și de autonomia lor financiară, ceea ce a redus simțitor însemnătatea domeniului supus controlului regimului de la Bagdad și susceptibil de a alimenta vistieria statului abbasid.

La acțiunea lor se adăugase și tentativa de emancipare a guvernatorului provinciei Egiptului, ofițerul turc Ibn Tūlūn, care, fără a se declara independent, reușise începînd din 871 să numească directori de finanțe controlați de el, să folosească în beneficiul său resursele unei țări exploatate pînă atunci de guvernul central, să posede o armată personală și să transmită prin moștenire puterea către propriul său fiu. A fost nevoie nici mai mult nici mai puțin decît de o expediție militară ordonată, mult mai tîrziu, de energicul suveran al-Muktafī*, pentru ca reprezentanții califului să se instaleze în Egipt și ca dinastia tulunidă* să se prăbușească în 905.



8. IMPERIUL ABBASID ȘI PROVINCIILE SALE ÎN SECOLUL AL IX-LEA

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.)

Imperiul abbasid a fost totdeauna constituit dintr-un agregat de provincii cu limite mai mult sau mai puțin imprecise, modificate în funcție de revolte locale și de tentativele de secesiune. În adevăr, nu erau rare cazurile în care un guvernator își extindea autoritatea asupra unor regiuni care oficial nu-i erau încredințate. Dar realitățile geografice și istorice permit să se încerce o reconstituire schematică a conturului principalelor circumscripții.

În acest moment califatul abbasid își recîștiga prestigiul, mulțumită eforturilor lui al-Muktafī, a cărui scurtă domnie (902—908) a fost totuși importantă. Șefii turci odată domoliți, Tulunizii eliminați, Karmații opriți în Arabia și provinciile iraniene calmate prin semiautonomia acordată lor, criza cea mai gravă se găsea înlăturată. În interior, puterea centrală atingea culmea strălucirii. Vizirul, auxiliar și consilier al califului, deținea autoritatea asupra administrației ca și asupra armatei; sisteme complexe de birouri, un personal numeros și ierarhizat controlau cu maximă eficacitate gestiunea financiară a provinciilor: tezaurul califian, restabilit de al-Mu'tadid după ce situația lui se resimțise în chip cu totul deosebit de pe urma costisitoarelor expediții împotriva Zandi-ilor, părea încă să ajungă pentru acoperirea nevoilor statului și ale curții, iar risipa suveranului continua să se manifeste prin construcții somptuoase legate de amenajarea noilor palate pe care califul, reinstalat la Bagdad, se hotărîse să le locuiască pe malul răsăritean al Tigrului, la sud de aglomerație.

Singura primejdie îngrijorătoare pentru viitor era legată de influența crescîndă pe care o exercitau acum în cadrul organizării guvernamentale secretarii șiiți, intriganți și lipsiți de scrupule, care îmbinau o extremă competență tehnică cu o totală lipsă de fidelitate față de stăpînii momentului. În adevăr, cu toate că nu mai militau în cadrul unor mișcări revoluționare active, devenite inutile de cînd în persoana celui de-al XII-lea imām al duodecimanilor* dispăruse singurul pretendent la tronul Abbasizilor a cărui cauză secta s-o fi putut susține, ei nu ezitau să practice în profitul lor ca și în acela al partidului lor, încă existent, deturnări de bani uneori considerabile. Lipsa de loialitate față de regim a unei bune părți din personalul administrativ a constituit astfel, în pragul secolului al X-lea, una din problemele cele mai grave cărora cîrmuirea centrală a avut să le facă față; cu atît mai gravă, cu cît dificultățile bugetare cereau periodic să se recurgă la împrumuturi particulare atunci cînd vistieria era goală și trebuiau

acoperite cheltuieli urgente, îndeosebi pentru plata trupelor. Secretarii şi'iţi, legaţi prin relaţii politico-religioase de numeroşi negustori-bancheri, erau deosebit de bine plasaţi pentru operaţii de acest gen, compensate, pentru cei ce avansau banii, prin făgăduiala că vor fi asociaţi la fructuoase malversaţiuni ulterioare. Ei înşişi dobîndeau pe această cale posibilitatea de a exercita asupra suveranului adevărate şantaje; astfel califul al-Muktafī, care fusese nevoit să accepte asemenea servicii din partea unui abil secretar şi'it, Ahmad ibn al-Furāt, a avut să le simtă povara şi a încercat zadarnic să scape de influenţa acestui personaj.

Situaţia nu s-a ameliorat cu nimic cînd al-Muktafī a încetat din viaţă şi i-a succedat, sub numele de al-Muktadir*, un tînăr prinţ încă impuber. Această suire pe tron nu numai că a fost opera vizirului în funcţiune, dar fusese provocată de sfaturile unui secretar şi'it, fratele lui Ahmad ibn al-Furāt decedat între timp, care socotea astfel să-şi asigure pe termen mai scurt sau mai lung prilejul de a controla îndeaproape treburile statului. Firește, acest lucru n-a putut să nu suscite reacţii violente şi, la capătul cîtorva luni, o coaliţie opusă, formată din secretari şi emiri*, hotărîse să-l detroneze pe al-Muktadir şi să-l înlocuiască prin unul din verii săi, Ibn al-Mu'tazz*, om vîrstnic cu experienţă şi totodată nepot al lui al-Mutawakkil. Dar revolta n-a durat decît douăzeci şi patru de ore şi l-a costat viaţa pe „califul de o zi", care a fost prins şi executat, pe cînd tînărul său rival se găsea menţinut în funcţiile sale califiene: baricadat în palatul său, el refuzase să renunţe la ele în timpul scurtului triumf al conjuraţiei. Episodul s-a soldat prin succesul definitiv al clanului şi'it şi al lui Ibn al-Furāt*, care, înaintat la rangul de vizir titular, a devenit practic liber, în pofida existenţei unui fel de consiliu de regenţă, să guverneze după bunul său plac.

Dictatura instaurată astfel n-a durat totuşi decît un mic număr de ani şi a sfîrşit prin a face din îndelungatul califat al lui al-Muktadir (908—932) o perioadă de slăbiciune a cîrmuirii, în care lup-

tele religioase, rivalităţile între secretari şi crizele financiare deschideau drumul pentru noi ingerinţe ale şefilor militari în problemele politice. Califul, care se mulţumea a-l lăsa să acţioneze pe ministrul său şi a aproba îndeobşte dinainte propunerile acestuia, manifesta autoritatea sa suverană doar prin destituirea şefului guvernului şi uneori prin întemniţarea sau punerea lui sub acuzare, atunci cînd politica generală lua o întorsătură care-i displăcea. Funcţia de vizir era aşadar foarte nestabilă şi, prin jocul ambiţiilor şi rivalităţilor, care accentuau încă efectele caracterului capricios al lui al-Muktadir, s-au văzut succedîndu-se sub domnia lui paisprezece miniştri: nici unul n-a rămas în post mai mult de cinci ani.

Dificultăţile întîmpinate de aceşti viziri şi de care se poticneau regulat, în ciuda orientării adesea contrare a soluţiilor propuse, erau în esenţă financiare. Curtea şi statul aveau la acea epocă nevoi disproporţionate faţă de resursele reale ale statului, şi nu se putea decît oscila între două soluţii: fie menţinerea unei vieţi somptuoase cu ajutorul unor împrumuturi sau unor avansuri obţinute prin procedee diverse, fie acceptarea de bunăvoie a unor economii draconice. Reprezentanţii acestor două tendinţe, dintre care nici una n-a putut vreodată să fie urmată în mod durabil, au fost Ibn al-Furāt şi ʿAlī ibn ʿĪsā*, primul cunoscut deja prin gustul său pentru manevre abile, al doilea supranumit „vizirul cel bun", din cauza preocupărilor sale „morale" şi a austerităţii sale. Specialişti în finanţe şi unul şi celălalt, ei aveau personalităţi foarte distincte şi opţiuni politice opuse, sprijinite la fiecare pe o întreagă reţea de relaţii personale în lumea bancherilor. Ei au dat dovadă totuşi de o preocupare comună, aceea de a se lupta totdeauna pentru preeminenţa funcţiei lor împotriva unor şefi militari gata s-o conteste.

Aceştia din urmă se arătau în adevăr tot mai nedisciplinaţi faţă de o putere civilă căreia căutau să-i substituie propria lor autoritate. Un nume de emir domină astfel la acea epocă întreaga istorie a califatului, acela al ambiţiosului

eunuc Mu'nis, prefect de poliție al Bagdadului, care a ajuns să joace rolul de comandant al armatelor și a găsit prilejul unor izbînzi repetate în expedițiile militare impuse de necesitatea menținerii ordinii în imperiu. La începutul domniei a fost vorba mai întîi de recucerirea regiunii Fārs, ocupata samavolnic de un Saffarid. A fost nevoie apoi de ținerea în frîu a Karmaților, care amenințau Basra, și de intrarea în diferite negocieri cu ei, pe urma de apararea Egiptului împotriva ofensivei Fatimizilor instalați în Ifrīkiya și hotărîți să facă din această provincie o bază de plecare pentru expedițiile lor orientale, de asemenea de punerea la respect a lui Ibn Hamdan, guvernatorul rebel al Mosulului; toate aceste acțiuni succedîndu-se într-un ritm rapid. A venit la rînd guvernatorul regiunii Azerbaigian, Ibn Abī'l-Sādj, care a încercat sa-și depașească drepturile, încetînd de a vărsa tributul pe care provincia era obligată să-l plătească. Curînd după aceea, Karmații din Bahrein, rupînd armistițiul ce era respectat de cîțiva ani, au asediat Basra, jefuind totodată în repetate rînduri caravanele Pelerinajului spre Mecca. Lui Mu'nis i-a revenit și sarcina de a frînge atacurile lor, mai ales după ce o tentativă a vizirului, de a arunca împotriva lor trupele nedisciplinate ale lui Ibn Abī'l-Sadj, se dovedise complet ineficace. În acel moment, Karmații au mers pînă la amenințarea Bagdadului, unde panica a cuprins populația în 927, și supremația lui Mu'nis, în fața căruia Ibn al-Furāt trebuise deja să se încline în 924, n-a mai putut fi contestata. De atunci, comandantul suprem a fost acela care îi numea și-i revoca pe viziri, tot el a provocat revoluția din 929 și a determinat pe urmă eșecul acestei mișcări, al cărei scop era de a-l înlocui pe al-Muktadir prin fratele său al-Kāhir, în sfîrșit el a fost cel care a declanșat tulburările care aveau să aibă drept urmare moartea califului, în 932.

Dacă după aceea noul suveran l-a înlăturat pe acest personaj primejdios, el a făcut-o doar pentru a numi în locul lui un alt comandant suprem, apoi pentru a încredința controlul guvernului unui șam-

belan, totodată stăpîn peste armate. În cele din urmă al-Rādī a predat funcţiile hotărîtoare unui emir, care şi-a luat titlul de „mare emir". Intrarea solemnă în Bagdad, în 936, a acestui Ibn-Rā'ik, care avea să exercite efectiv puterea în numele unui calif lipsit de orice autoritate, a consacrat o importantă schimbare în organizarea politică a imperiului.

Dealtminteri nesupunerea multor guvernatori, adăugată la consecinţele unor revolte atît de spectaculoase cum au fost acelea ale Karmaţilor, împinsese statul abbasid, datorită costisitoarelor expediţii militare de represiune, într-o derută financiară agravată de delapidările secretarilor şi de obiceiurile de fast ale curţii. Altădată fusese, desigur, respectat principiul de a nu încredinţa niciodată guvernarea unei provincii şi conducerea finanţelor ei unuia şi aceluiaşi personaj, dar această înţeleaptă măsură de precauţie nu putuse fi menţinută în regiunile periferice, unde dezordinea mergea crescînd şi unde fusese necesar să se lase unor guvernatori grija de a percepe ei înşişi dările. În aceste cazuri, partea revenind vistieriei centrale fusese adesea redusă, uneori chiar reţinută cu totul, fără ca suveranul să poată obţine cîştig de cauză.

Greutăţile financiare împinseseră atunci califatul să-şi procure avansuri nu numai prin împrumuturi, ci şi datorită obiceiului de a concesiona perceperea diferitelor impozite unor directori financiari capabili de a le arenda în schimbul vărsării prealabile a unei sume importante. Aceşti directori profitau după aceea de această concesionare pentru a provoca tulburări cu ajutorul cărora ei sperau să ajungă la putere. Abuzurile au luat asemenea proporţii, încît a fost nevoie, în 919, să se interzică oricărui demnitar de a accepta o arendare de impozite. Totuşi califul, care nu putuse niciodată să se hotărască a realiza economiile sugerate de un ministru ca 'Alī ibn'Īsā, s-a regăsit în scurt timp la discreţia aceloraşi personaje, singurele capabile de a înlătura veşnica primejdie a falimentului.

Toate aceste înfruntări în fața unor hotărîri dificile se desfășurau, pe deasupra, în mijlocul luptelor unor facțiuni religioase care nu dezarmau și față de care vizirii aleși de calif adoptau de cele mai multe ori atitudini diferite. A existat, de exemplu, psihoza fricii stîrnite în cercurile bagdadiene de fenomenul karmat, psihoză care i-a împins pe unii să denunțe, în capitala însăși, nelegiuirile isma'ilienilor, socotiți complici ai Karmaților, și să se lege sub acest pretext de oameni dealtminteri puternici. Desigur, nici un ministru în funcțiune nu pare să fi trădat în aceste împrejurări califatul sunnit, nici să fi încercat cu Karmații altceva decît negocieri, destinate să înlăture primejdia pe care o reprezenta prezența acestor rebeli la porțile Irakului și în apropierea căii Pelerinajului. Dar acuzația de pro-karmatism a fost totuși lansată, și deseori cu succes, împotriva multor personaje pe care inamicii lor doreau să le elimine.

Îndeosebi, a continuat, într-un climat de ostilitate crescîndă, rivalitatea existentă încă de cîteva decenii între secretarii și'iți și cei sunniți. Cei dintîi îl aveau ca șef pe primejdiosul Ibn al-Furāt; 'Alī ibn'Īsā îi reprezenta pe cei din urmă. Toți urmăreau țelul de a-l deprecia pe adversar, recurgînd pentru aceasta la orice intrigă. Pot fi citate ca exemplu în acest sens atacurile îndreptate împotriva lui 'Alī ibn 'Īsā atunci cînd acesta reușise să trateze cu karmații și să obțină din partea lor un armistițiu. Dar nici în rîndurile sunniților nu domnea buna înțelegere: hanbaliții* rigoriști și vehement anti-și'iți erau nevoiți să caute la vizirul al-Hākānī sprijinul pe care un 'Alī ibn'Īsā nu era nicidecum dispus să li-l acorde.

Aceste neînțelegeri care agitau în chip grav cercurile conducătoare se prelungeau dealtfel în clasele populare, în sînul cărora nu încetau să se manifeste semnele unei permanente frămîntări, vădite cu ocazia desfășurării unui proces atît de faimos ca acela al misticului al-Hallādj*, acel sufi* cuprins de extaz, care se afirmase și ca autor de predici populare și, în această calitate, luase atitu-
103 dine în favoarea lui Ibn al Mu'tazz și propovă-

duise o reformă a califatului. Urmărit de Ibn al-Furāt, arestat cîţiva ani mai tîrziu şi dat în judecată după multe luni de detenţie, fiind acuzat de către unii de susţinerea unor doctrine şi'ite eterodoxe, de către ceilalţi de şarlatanism, al-Hallādj avea pînă la urmă să fie condamnat la moarte de unul din cadiii Bagdadului şi executat din ordinul califului, fără ca cineva să îndrăznească a interveni în favoarea lui; în aşa măsură păruse necesar să se calmeze printr-un exemplu înfricoşător agitaţia cugetelor.

Dar disensiunile de origine religioasă, care bîntuiau la toate nivelurile societăţii şi pe care ultimii califi independenţi se străduiseră în zadar să le potolească, aveau să ia proporţii mult mai grave după ce suveranii abbasizi trecuseră în cele din urmă substanţa puterilor lor asupra unor emiri nutrind de cele mai multe ori convingeri şi'ite. Fărămiţarea teritorială care sfîrşea la acea epocă să se înfăptuiască, aceea a unui imperiu pe care şeful tradiţional al comunităţii islamice devenise incapabil să-l conducă, accentua tendinţele de diviziune religioasă active de multă vreme, dar devenite mai presante pe măsură ce fiecare nouă dinastie regională adopta pe teritoriul stăpînit de ea propriul ei sistem doctrinal. Sunnismul şi şi'ismul au început astfel să-şi împartă lumea islamică, în timp ce elementele iraniene şi turceşti îşi afirmau din ce în ce mai mult dominaţia asupra regiunilor orientale, iar provinciile occidentale, rebele prin natură faţă de autoritatea Bagdadului şi totodată profund frămîntate de mişcările sectare, se pregăteau să joace pe neaşteptate, odată cu ivirea puterii fatimide, un rol de prim plan în istoria ulterioară a Islamului.

Capitolul III

CENTRELE PROVINCIALE ŞI DISLOCAREA IMPERIULUI (900–1260)

Dinastia abbasidă se identificase timp de două secole cu Imperiul islamic, peste care suveranii săi domneau în principiu în chip autocratic. Sub egida ei, puterea califiană atinsese o strălucire neasemuită, dar nu fără a cunoaşte hazardurile unei istorii agitate care, văzută din Irak, s-a redus în esenţă la încercări mereu reînnoite de organizare mai eficace a puterii centrale. Încetul cu încetul totuşi provinciile începuseră să trăiască propria lor viaţă, chiar dacă Bagdadul continua să fie capitala necontestată a imperiului şi nu devenise încă pe durată de trei secole adăpostul unei ficţiuni califiene ameninţate. Ele îşi văzuseră sporită, de la sfîrşitul secolului al IX-lea, importanţa economică şi culturală în dauna echilibrului imperial, ceea ce a permis centrelor lor urbane originale să joace, la rîndul lor, un rol în evoluţia societăţii islamice. Revoltele locale care distrugeau în chip ineluctabil autoritatea abbasidă încetaseră în fapt să fie motivate doar de nemulţumirile unor populaţii exploatate şi tulburate. Ele deveniseră expresia unor noi realităţi istorice care reflectau originalitatea ţărilor unde se dezvoltaseră, în funcţie de raporturile de fiecare dată diferite dintre musulmanii autohtoni şi cei arabizaţi.

În adevăr, eterogenitatea intrinsecă a lumii islamice nu încetase de a se accentua după unificarea provizorie datorată eforturilor Umayyazilor şi primilor Abbasizi. Infiltraţii de populaţii noi compli-

caseră încă situaţia a ceea ce merită să fie numit un adevărat mozaic de popoare. Cu iranienii, care ocupau toată partea orientală a imperiului, excep-tînd Sindul, se amestecau deja, în părţile apropiate de Turkestan, turci, din rîndurile cărora erau recrutaţi, în bună parte, mercenarii gărzii califiene. Semiţii arabizaţi din Mesopotamia şi din Siria nu se confundau nicidecum cu copţii din Egipt, şi în toate aceste regiuni elementele pur arabe constituiau o proporţie destul de redusă, cu neputinţă de evaluat, dar în regresiune continuă din cauza numeroaselor amestecuri între arabi şi nearabi. Se făceau simţite şi aici consecinţele concubinajului cu sclavi de origine slavă, greacă sau neagră. În occident, berberii erau aceia care dominau în mod evident întregul Magreb, dar Spania musulmană oferea un exemplu de amalgam etnic care amintea de orient: în adevăr, cu arabii şi berberii cuceritori se amestecau autohtoni andalusi, fără a socoti pe mercenarii „slavi" recrutaţi de suveranii din Córdoba.

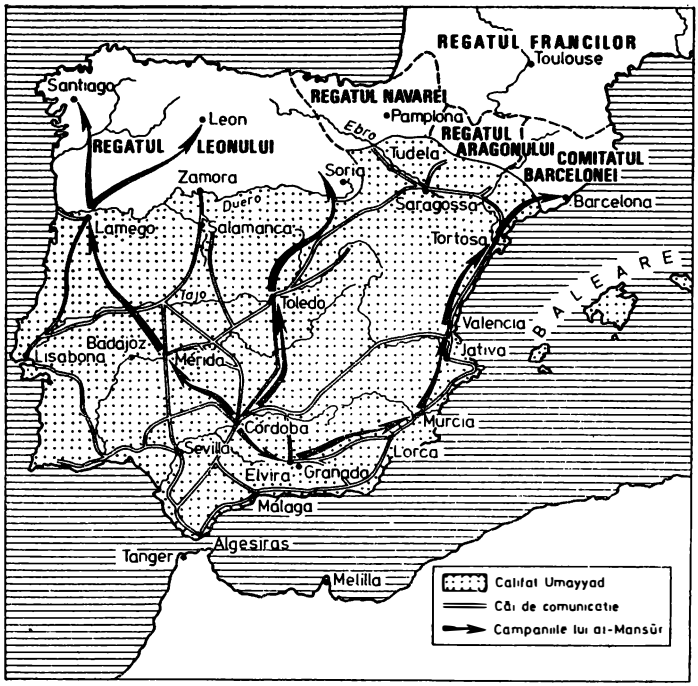
Toate aceste grupuri diverse se făleau cu particularismele lor, de cînd se iviseră discuţii violente cu privire la meritele respective ale arabilor şi nearabilor, discuţii al căror ecou îl păstrează producţia literară, dar care corespundeau de asemenea, în fiecare loc, unei tensiuni sociale uneori destul de acute. În timp ce în Orient se confruntau mai ales calităţile arabilor şi acelea ale iranienilor, în Spania era vorba de arabii prin naştere şi de andalusi. Pretutindeni cultura arabă, care reuşise să se impună lumii islamice în cursul secolului al IX-lea, lua aspecte diferite sub efectul reapariţiei unor culturi locale, cărora evenimentele politice le permiteau să-şi afirme autonomia în cadrul dislocării definitive a imperiului.

Aceste culturi locale, după ce profitaseră de disensiunile religioase, tribale şi politice ce bîntuiseră în mediul abbasid, erau acum reprezentate de noi dinastii mai mult sau mai puţin autonome ce-şi împărţeau teritoriile lumii islamice şi se succedau într-un ritm care-l deconcertează şi obosește pe istoric. Dar în spatele dinastiilor şi al ambi-

ţiilor personale, care explicau în general succesul lor temporar, existau ideologiile ce constituiau forţa lor reală şi confereau fiecăreia o personalitate distinctă.

Confruntat în Orient cu avîntul unor dinastii semiindependente care se înmulţeau, califatul abbasid avea să se ciocnească de asemenea de califate rivale care puneau în discuţie propria lui legitimitate, ca acela al Umayyazilor din Spania şi mai ales acela al Fatimizilor din Egipt.

În Spania, emiratul, ale cărui începuturi modeste au fost văzute mai sus, îşi dusese, timp de un secol şi jumătate, o existenţă proprie, fără ca şeful său să fi simţit nevoia de a se declara egalul califului abbasid. Umayyazii care domneau acolo sprijinindu-se pe cîteva clanuri arabe instalate în regiunile cele mai bogate şi apărînd cu ajutorul unor trupe berbere graniţele de nord mereu fluctuante, reuşiseră nu fără greutate să-şi impună autoritatea asupra populaţiei autohtone, din care numai o parte era convertită la islamism. La sfîrşitul secolului al IX-lea şi mai ales la începutul celui de-al X-lea, o revoltă condusă de un şef local din regiunea Málaga a pus de mai multe ori în primejdie autoritatea Córdobei, în timp ce aristocraţii arabi dădeau dovadă în diferite regiuni de o îngrijorătoare insubordonare. Totul se schimbase însă prin ivirea unui nou emir cu personalitate puternică, 'Abd al-Rahmān III*, care a păstrat puterea din 912 pînă în 961 şi a ştiut să-şi impună stăpînirea asupra întregului Andalus. El a fost acela care în 929 a hotărît să ia titlul de calif, erijîndu-se astfel în apărător al Islamului faţă de califul din Bagdad, redus la neputinţă, şi faţă de califul fatimid recent apărut în Ifrīkiya. Tot el a fost acela care a asigurat avîntul unei strălucite civilizaţii prezentînd trăsături suficient de originale pentru a merita, în ciuda unor numeroase împrumuturi din Orient (şcoli de drept şi de teo-
 logie, mişcări literare, instituţii politice şi uzanţe



9. SPANIA ÎN JURUL ANULUI 1000 ŞI CAMPANIILE LUI AL-MANSÛR

(După E. Lévi-Provençal,
Histoire de l'Espagne musulmane.)

Întrucît califatul Córdobei revenise tînărului prinţ Hişām II, incapabil de a-şi îndeplini obligaţiile, „primarul palatului", al-Mansûr, a pus mîna pe putere, la sfîrşitul secolului al X-lea, şi a întreprins între 981 şi 1 002 o serie de expediţii militare de hărţuire — în număr de cincizeci, pe cît se spune — destinate să frîngă atacurile proiectate de regatele creştine împotriva Spaniei musulmane. Cele mai importante dintre aceste campanii — care pot fi luate ca exemplu al războaielor purtate împotriva „necredincioşilor" la graniţele lumii musulmane — au avut ca obiective oraşele Simancas, Barcelona, León, Santiago de Compostela şi Cervero

ale societăţii), să fie considerată ca tipic „andalusă".

În adevăr Islamul hispanic a fost totdeauna mai monolitic decît Islamul bagdadian. Nu numai că emirii şi califii trebuiseră, pentru a realiza unitatea

regatului lor şi a stimula ardoarea luptătorilor săi, să caute sprijinul jurisconsulţilor şi să susţină un rigorism religios şi moral care se traducea prin favoarea exclusivă acordată malikismului*, dar lupta lor împotriva mişcării fatimide şi prin urmare împotriva ideologiei şi'ite atrăsese după sine excluderea tuturor curentelor de gîndire care puteau fi bănuite de a favoriza această erezie. În acelaşi timp, permanenţa tradiţiilor romanice se făcea simţită în anumite aspecte ale artei şi ale literaturii, în vreme ce amintirea statului umayyad al Siriei se păstra cu mai multă fidelitate decît oriunde altundeva în organizarea administrativă şi militară a ţării, putîndu-se recunoaşte chiar în toponimia acesteia numele unor vestite locuri siriene.

Înarmat împotriva subversiunii interioare şi exterioare, califatul Córdobei era totuşi foarte vulnerabil din cauza rivalităţilor ce se manifestau în sînul lui, ca şi în alte părţi, pentru cucerirea unei puteri întemeiate pe arme. De la sfîrşitul secolului al X-lea, un „majordom" de origine andaluză, Ibn Abī 'Amir*, faimosul Almanzor al izvoarelor occidentale, a acaparat partea esenţială a puterii califilor şi a transmis-o fiului său, provocînd o mişcare de revoltă a mediilor arabe. Era în fapt începutul fărîmiţării Spaniei musulmane într-o serie de principate, arabe, berbere şi andaluse, conduse de acei *reyes de Taifas*, care, de la Saragosa* la Córdoba şi de la Valencia la Sevilla*, n-au putut să reziste nici certurilor lor intestine, nici presiunilor regilor creştini.

În ce priveşte dinastia fatimidă, apărută în Ifrīkiya din 909 şi instalată în Egipt din 969, ea avusese de la început intenţia de a reînnoi în folosul propriu „revoluţia" din 750 şi de a baza, la rîndul ei, autoritatea membrilor săi pe rezultatele unei propagande subversive. Era vorba, în adevăr, aici nu de o familie de guvernatori care să caute a profita de o situaţie tulbure pentru a cuceri independenţa lor administrativă şi financiară, ci de o dinastie ce revendica puterea su-

premă și se considera singura demnă de a o deține în însuși numele propriei ei doctrine religioase.

La stabilirea puterii ei temporale lucrase, la începutul secolului al X-lea, un emisar al mișcării șiʿite ismaʿiliene cu numele de Abū ʿAbd Allāh, care alesese Magrebul drept regiunea cea mai potrivită pentru a găzdui, la adăpost de intervenția guvernului central, o mișcare sediționsă care să profite de nemulțumirile locale. Reușind, cu sprijinul berberilor aparținînd grupului Kutāma, să înfrîngă autoritatea guvernatorilor aglabizi* ai Ifrīkiyei, apoi să pună stăpînire pe capitala lor, Rakkāda, el făcuse să fie proclamat acolo califatul unui personaj venit din Siria, ʿUbayd Allāh, care a luat numele al-Mahdī*, precum și titlul califian de „emir al Credincioșilor". ʿUbayd Allāh se pretindea descendent al lui Ismāʿīl, el însuși descendent al lui al-Husayn, fiu al lui ʿAlī și al Fātimei; de unde numele de Fatimizi pe care și l-au dat membrii dinastiei.

De fapt, autenticitatea pretențiilor fatimide a fost totdeauna discutată, atît de contemporani, cît și de cronicarii posteriori de orientare sunnită; a fost contestată de asemenea, de savanții moderni. Unii l-au acuzat la o epocă foarte timpurie pe ʿUbayd Allāh de a nu avea nici o legătură de rudenie cu descendenții Fātimei. Se admite astăzi îndeobște că el era doar reprezentantul vizibil al imāmului ocult al ismaʿilienilor, reprezentant legat de imāmul său printr-o filiație spirituală si care, în această calitate, pe cît se crede, a putut în mod legitim să se prezinte ca *mahdī**-ul așteptat. Lui ʿUbayd Allāh i-a urmat un al doilea personaj, Abū'l-Kāsim al Kā'im, cu origini de asemenea enigmatice, deși ʿUbayd Allāh îl considerase totdeauna ca pe un fiu al său și-l prezentase ca pe un descendent al imāmului Ismāʿīl: el îi conferise, în acest scop, un rang superior celui cu care era investit el însuși, rang concretizat prin supranumele *al-kā'im (bi-amr Allāh)*, „cel însărcinat cu treburile lui Dumnezeu". Dar obscuritatea ce domnește cu privire la o mișcare ismaʿiliană ezoterică, ai cărei adepți s-au folosit totdeauna în chip voit de

un limbaj figurat, împiedică ajungerea la o cît de mică certitudine asupra acestui punct. Se ştie numai că noua dinastie, deşi ambiţiile ei năzuiau la sediul central al califatului, a început prin a organiza teritoriul ei magrebin în funcţie de o ideologie originală, net diferită de aceea împărtăşită în Irak.

Speranţele ei de a răsturna puterea abbasidă au fost zădărnicite mai întîi de forţele armate trimise de la Bagdad sau puse în mişcare de guvernatorii Egiptului, care au înfrînt expediţiile militare întreprinse de trei ori împotriva acestei provincii. Fatimizii s-au mulţumit apoi cîtva timp să domnească asupra Ifrīkiyei, unde fusese întemeiată în 920 reşedinţa fortificată Mahdiya*, „oraşul mahdī-ului", dar unde nu lipseau greutăţile de natură să întîrzie iniţiativele ţintind spre răsărit. Pe de o parte, berberii regiunii erau împărţiţi în două grupuri rivale şi ostile, şi înşişi partizanii regimului fatimid, care îl adoptaseră mai ales ca o reacţie împotriva dominaţiei arabe a Aglabizilor, nu erau totdeauna de o docilitate desăvîrşită. Pe de altă parte, s-a făcut simţită repede necesitatea de a elimina regatul haridjit de la Tāhart* şi de a-l reduce la starea de „vasal" pe prinţul idrisid de la Fās. În sfîrşit şi mai ales, a izbucnit între 943 şi 947 teribila revoltă de inspiraţie haridjită zisă „a omului cu măgarul", înlesnită de acţiunea sunniţilor de şcoală malikită, rămaşi influenţi la Kairuan, ca şi de sprijinul suveranului umayyad, care văzuse cu ochi răi stabilindu-se în Africa de nord un stat capabil de a rivaliza cu el. Doar al patrulea calif fatimid, al-Mu'izz (935—975), a reuşit deci să-şi extindă dominaţia pînă la malurile Atlanticului, oprind în acelaşi timp o ofensivă maritimă a stăpînitorilor Córdobei.

Aceste tardive succese militare n-au împiedicat dealtfel ca nemulţumirea să domnească printre berberi, supuşi abuzurilor unei fiscalităţi ce risipise foarte repede entuziasmul lor din primele timpuri. Reaua lor voinţă a grăbit pregătirile în vederea unei întoarceri spre răsărit, fără ca totuşi conjunctura politică să favorizeze totdeauna, ca la înce-

putul secolului, visurile nutrite de noua dinastie. În adevăr, între timp, destrămarea interioară a imperiului se accentuase, după cum s-a văzut mai sus, iar cauza fatimidă nu mai era singura care să profite de pe urma revendicărilor şi'ite ale populaţiilor, căci ici şi colo se instauraseră regimuri cu aceeaşi orientare religioasă. Eforturile unei propagande isma'iliene active au fost nevoite de atunci înainte să se limiteze la Egipt, în cadrul principatului Ihşidizilor* care succedase guvernămîntului semiindependent al Tulunizilor, dar căzuse pradă anarhiei şi dificultăţilor economice după moartea vestitului regent negru Kāfūr*. Pregătirea ideologică a fost urmată de cucerirea ţării prin forţa armelor, cucerire realizată în 969 de generalul fatimid Djawhar, şi de construirea unei noi reşedinţe, Cairo*, destinată ca şi celelalte capitale islamice din acea epocă să-l adăpostească pe suveran şi trupele sale. Primul avînt al oraşului a fost însoţit de crearea moscheii al-Azhar*, care avea să fie timp de secole centrul propagandei fatimide isma'iliene şi să devină după aceea unul dintre cele mai însemnate centre de învăţămînt ale doctrinei sunnite. Dar rezultatul cel mai tangibil al victoriei fatimide asupra vechilor cîrmuitori ai Egiptului a fost acela de a ridica direct califatul şi'it din Cairo împotriva califatului abbasid din Bagdad, într-o vreme cînd teritoriile siriene ce se întindeau între Irak şi Egipt nu mai serveau decît drept obiecte ale unor noi lupte de influenţă.

În cursul acestor lupte, Fatimizii au reuşit mai întîi să ocupe în 970 Damascul. Ei n-au izbutit însă niciodată să-şi stabilească dominaţia asupra ansamblului ţării, unde se ciocneau de manevrele abbaside şi de ostilităţi diverse. Nu numai că au trebuit să se apere împotriva Karmaţilor din Bahrein, care au ameninţat chiar oraşul Cairo, dar s-au ciocnit şi de Bizantini, care au întins uneori un fel de protectorat asupra Siriei de nord. Pe de altă parte, indisciplina triburilor, care urmăreau fiecare propriile sale ambiţii şi sprijineau prinţi locali chemaţi, ca Hamdanizii* şi, mai tîrziu, Mirdasizii*, să joace un rol istoric însemnat, făcea si-

tuaţia şi mai confuză. Alepul* n-a fost decît rareori şi atunci doar pentru puţin timp în mîinile Fatimizilor; Damascul a cunoscut multe răsturnari de putere şi multe tulburări, dintre care unele datorate rivalităţilor dintre soldaţii magrebini şi cei orientali, pînă în momentul cînd a fost smuls definitiv din orbita Egiptului şi ocupat, în 1079, de un emir selgiucid*.

În acest timp, califii fatimizi lăsaseră în Ifrīkiya ca reprezentant al lor pe un emir berber, care a fost întemeietorul dinastiei Zirizilor*, şi au suferit curînd şi din acea parte numeroase eşecuri. În adevăr, acţiunea învăţaţilor* malikiţi i-a împins pe prinţii zirizi să rupă orice relaţii cu stăpînii lor şi să restabilească regimul sunnit în provincia lor, lucru ce s-a întîmplat în 1041, cînd emirul al-Mu'izz ibn Bādis a recunoscut autoritatea califatului din Bagdad. Această rebeliune a fost urmată de o reacţie brutală, dat fiind că vizirul în funcţie la Cairo a lansat împotriva Ifrīkiyei bandele sălbatice ale tribului Banū Hilāl care au făcut acolo ravagii considerabile şi l-au obligat pe succesorul lui al-Mu'izz să accepte din nou, ce-i drept doar vremelnic, suzeranitatea fatimidă. Ruptura era totuşi consacrată între Egiptul isma'ilian şi Magrebul sunnit, stăpînirea fatimidă nemenţinîndu-se nici în acea bogată insulă a Siciliei* cucerită altădată de Aglabizi şi de care suveranii din Cairo se dezinteresau încetul cu încetul.

În fapt, aceştia din urmă se străduiau să-şi organizeze regimul mai ales în Orient, impunînd o ideologie a cărei extremă originalitate filosofică şi religioasă se va vedea mai departe. Pentru a combate sunnismul, care persista în Egipt, ca mai înainte în Ifrīkiya, sub forma malikită, şi pentru a propaga „învăţătura cea dreaptă", ei au contat mai întîi pe o propagandă misionară pe care o erijaseră în sistem, înzestrînd-o cu o ierarhie complexă de iniţiaţi şi de executanţi sprijinită pe existenţa la Cairo, începînd din 1005, a unui centru de învăţămînt denumit „casa Înţelepciunii" (*dār al-Hikma*). Ei se hotărîseră chiar, de la

început, să folosească violența împotriva acelora care refuzau să respecte practicile șiʻite și, încă la începutul secolului al XI-lea, au mers pînă la luarea deciziei de a-i expulza din Egipt pe juriștii malikiți. A trebuit așteptat secolul al XII-lea pentru ca să se manifeste o perioadă de relativă toleranță, în timpul căreia doi cadii sunniți au fost autorizați să judece la Cairo alături de un cadiu ismaʻilian și de un cadiu imamit.

În ce privește organizarea însăși a cîrmuirii, ideologia ismaʻiliană atribuia califului-imām calități excepționale ce-l situau deasupra muritorilor de rînd și, în consecință, îi dădeau o autoritate de care nu dispusese încă nici un suveran musulman. Opinia publică așteptase mai întîi de la ea inaugurarea unei ere de pace și de justiție, în care Legea anterioară să fie abolită și înlocuită printr-o Lege mai perfectă, și se putea crede că noul regim va fi astfel la adăpost de tulburări și de dificultăți, care formau soarta comună a diriguitorilor islamici.

În fapt, sistemul ismaʻilian nu s-a bucurat decît de un modest început de aplicare. Desigur, califul fatimid în loc de a-și deține puterile în baza unui simulacru de alegere, le datora desemnării secrete din partea predecesorului său, desemnare ce avea loc încă de la înscăunarea acestuia și nu era cunoscută în general decît de unul dintre fidelii săi ales ca depozitar al acestei hotărîri. În acest mod certurile privind succesiunea nu erau însă eliminate. Una, deosebit de gravă, s-a iscat la urcarea pe tron a lui al-Mustaʻlī, în 1094, și a stat la originea mișcării separatiste a nizarizilor, partizanii lui Nizār, fratele mai mare al noului calif, înlăturat *in extremis* de către vizir. Cît despre doctrina ismaʻiliană, ea a rămas în cele din urmă rezervată inițiaților, în timp ce viața religioasă și socială continua să fie reglementată de prescripțiile curente, prea puțin modificate, care se găsesc definite, de pildă, în lucrarea *Stîlpii Islamului* a cadiului al-Nuʻmān*.

Așadar, califii fatimizi s-au comportat practic la fel ca și ceilalți dinaști din aceeași epocă, ex-

ceptîndu-l cel puţin pe califul al-Hākim*, care a domnit din 996 pînă în 1021 şi care, la sfîrşitul vieţii sale, a dorit să fie recunoscut drept Dumnezeu. Ca şi ceilalţi suverani, ei şi-au pierdut treptat autoritatea. De unde în primele timpuri ei au guvernat cu ajutorul unui vizir sau al unui auxiliar care se mulţumea să-i asiste, ei au ajuns la sfîrşitul secolului al XI-lea să utilizeze „viziri de delegaţie", care erau de fapt şefi militari investiţi cu puteri largi; cel mai celebru dintre aceştia a fost sclavul armean dezrobit Badr al-Djamālī*. Aceşti viziri conduceau, ca şi în alte locuri, o administraţie foarte centralizată şi se aflau în fruntea unui corp de funcţionari cu atribuţii precise şi exact repartizate. Fiecărei funcţii îi corespundea un însemn, o soldă, un loc la audienţele solemne. Se deosebeau funcţionari de sabie şi funcţionari de pană, potrivit unui obicei care se va perpetua ulterior în Egipt şi care clasa în aceeaşi categorie socială pe administratori, pe cadii, pe marele „misionar", pe recitatorii Coranului şi pe diverşi demnitari ai curţii. În pofida frecventelor schimbări de titluri şi denumiri, diferitele servicii funcţionau cu regularitate şi asigurau încasarea impozitelor, ceea ce a contribuit să menţină într-o stare de mare prosperitate Egiptul fatimid, care beneficia pe de altă parte de resursele furnizate în acelaşi timp de aurul din Nubia, de producţii agricole deosebit de variate, de un artizanat activ şi de traficul cu ţările mediteraneene ca şi cu India* mai depărtată.

Această prosperitate nu putea decît să asigure înflorirea unei vieţi culturale întreţinută şi promovată, pe de altă parte, de curtea din Cairo, unde se dădeau recepţii care nu erau cu nimic mai prejos, în ce priveşte fastul, de acelea ale califilor abbasizi sau ale împăraţilor bizantini. Suveranii fatimizi aveau fireşte poeţii lor adulatori, din care cel mai celebru a fost Ibn Hānī', originar din Andalus. Dar cea mai mare originalitate a lor a consistat în faptul că au favorizat dezvoltarea acelor ştiinţe zise străine care, în mediu sunnit,
115 provocau totdeauna puţină neîncredere. Sub im-

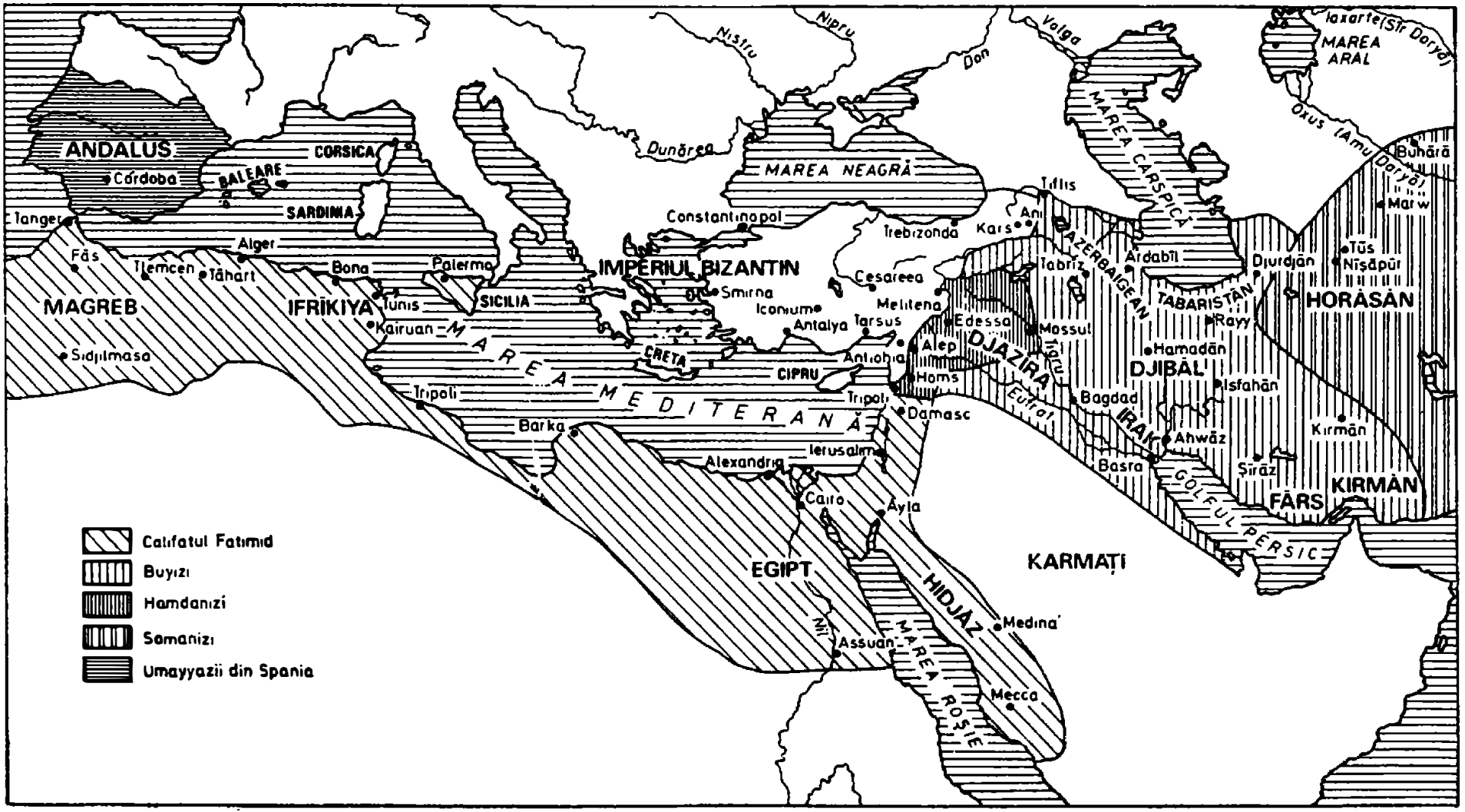
pulsul lor, s-au depus eforturi pentru a pune în valoare şi a exploata întreaga „înţelepciune" veche, înţeleasă în sens larg. Astronomia* a fost la loc de cinste, ca pe vremea Abbasidului al-Ma'mun, tot astfel medicina* sau matematica*, dar şi filosofia legată mai mult sau mai puţin strîns de expunerile gîndirii ismaʻiliene, care lua foarte des un aspect teosofic. În artă, muzica pare a fi fost favorizată, iar ornamentica a recurs mai mult decît în alte părţi la reprezentări figurate*, constatare care ar tinde să facă dovada că în acest mediu oamenii erau sensibili la o anumită concepţie despre frumos şi despre armonie, moştenită din antichitate.

De asemenea, orientarea ideologică a califatului fatimid l-a făcut, în general, tolerant faţă de nemusulmani, care puteau ajunge la funcţii importante (mulţi creştini au fost viziri, purtînd sau nu acest titlu) şi se dedau fără piedici unor fructuoase activităţi comerciale. N-a existat decît o vremelnică şi brutală prigonire a creştinilor, datorită califului al-Hākim între 1007 şi 1014. Cea mai spectaculară dintre măsurile acestuia a fost distrugerea bisericii Sfîntului Mormînt din Ierusalim, care a avut un mare răsunet în lumea occidentală şi s-a aflat într-o anumită măsură la originea ideii de cruciadă. Dar motivele care determinaseră atitudinea acestui suveran, dealtminteri cam dezechilibrat, nu sînt foarte clare; se poate spune cel mult că acţiunea lui i-a atras un renume deosebit în cercu-

10. FATIMIZI ŞI BUYIZI
LA SFÎRŞITUL SECOLULUI AL X-LEA

(*După* Historical atlas
of the Muslim peoples.)

În vremea aceea califii fatimizi şi'iţi, care îşi stabiliseră temporar dominaţia asupra întregului Magreb, au extins-o asupra Egiptului şi a celei mai mari părţi a Siriei. Iranul occidental şi Irakul depindeau de emirii buyizi, recunoscuţi de califul abbasid din Bagdad în pofida vederilor lor eterodoxe, iar Mesopotamia superioară (Djazīra) se afla în mîinile emirilor hamdanizi, în timp ce Horāsān se menţineau emirii samanizi sunniţi, cărora avea să le succeadă puterea în ascensiune a Gaznavizilor.



ANDALUS
Córdoba
BALEARE
CORSICA
SARDINIA
Tanger
Fās
Tlemcen
Tāhart
Alger
Bona
Palermo
MAGREB
IFRĪKIYA
Tunis
SICILIA
Kairuan
Sidjilmasa
MAREA MEDITERANĂ
Tripoli
Barka
CRETA
CIPRU
IMPERIUL BIZANTIN
Constantinopol
Smirna
Iconium
Antalya
Tarsus
Antiohia
Tripoli
Damasc
Alexandria
Ierusalim
Cairo
Ayla
EGIPT
Nil
Assuan
HIDJĀZ
MAREA ROȘIE
Medina
Mecca
KARMAȚI
Dunărea
Nistru
Nipru
Don
Volga
MAREA NEAGRĂ
Trebizonda
Cesareea
Melitena
Edessa
Alep
Homs
DJAZIRA
Eufrat
Tigru
Mossul
Tiflis
Ani
Kars
AZERBAIGEAN
Tabrīz
Ardabīl
MAREA CARSPICĂ
TABARISTĀN
Rayy
Djurdjān
Hamadān
DJIBĀL
Isfahān
Bagdad
IRAK
Ahwāz
Basra
GOLFUL PERSIC
Kirmān
Ṣīrāz
FĀRS
KIRMĀN
Tūs
Nīṣāpūr
HORĀSĀN
Marw
Buhārā
Oxus (Amu Daryā)
Iaxarte (Sīr Daryā)
MAREA ARAL
Califatul Fatimid
Buyizi
Hamdanizi
Samanizi
Umayyazii din Spania

rile sunnite, îndeosebi într-o țară ca Siria, care suferise în diferite rînduri atacurile Bizantinilor.

Dealtfel Egiptul fatimid nu rămăsese nici el în mod permanent pașnic și prosper. Economia lui înfloritoare la acea epocă nu l-a împiedicat să fie încercat de mai multe ori de lipsuri și de foamete, care dădeau naștere la furturi, crime, molimi, orori de tot soiul și au durat uneori mai mulți ani în șir. Sediționi militare au izbucnit de asemenea în anturajul califilor care, la fel ca rivalii lor din Bagdad, încredințau propria lor apărare unor mercenari de naționalități diverse. Trei corpuri de trupă principale, al berberilor, al turcilor și daylamiților*, în sfîrșit al negrilor sudanezi intrau deseori în conflict, turcii luînd atitudine cînd împotriva negrilor, cînd în favoarea lor. În fine, interpretarea doctrinei fatimide însăși dădea naștere uneori și ea la manifestații violente, ca aceea care a survenit în 1020, cînd al-Hākim a voit să fie proclamat Dumnezeu de către „misionari" care au fost sfîșiați de mulțime.

Întrucît cauzele de slăbiciune și de decadență s-au accentuat începînd din secolul al XI-lea în interiorul țării, stăpînitorii Egiptului au întîmpinat în Orient noi dificultăți în calea unor inițiative politice în care prestigiul lor scădea. În adevăr, deși relațiile lor cu Bizanțul se îmbunătățiseră odată cu tratatul încheiat în 1038, și aceasta în pofida distrugerii Sfîntului Mormînt între timp refăcut, ei au trebuit curînd să renunțe la pretențiile lor expansioniste primitive în această direcție. De asemenea, ei nu putuseră să-și impună autoritatea la Bagdad și au suferit, dimpotrivă, în secolul al XI-lea din partea Selgiucizilor, noii protectori ai califatului abbasid, atacuri repetate tinzînd să readucă Siria la obediența sunnită. În sfîrșit, cruciații le-au smuls, după luarea Ierusalimului în 1099, principalele posesiuni palestiniene, fără a provoca din partea lor reacții însemnate. Curînd după aceea, intrigile urzite în același timp de regele Ierusalimului Amaury și de suveranul Damascului Nūr al-Dīn* aveau să sfîrșească prin a duce, după diferite peripeții, la înstăpînirea lui Salāh al-Dīn,

sau Saladin*, nepotul unui ofițer al lui Nūr al-Dīn, asupra Egiptului, unde acest bărbat energic și abil în politică a pus capăt în 1171 statului fatimid. A fost întemeiată atunci o nouă dinastie, aceea a Ayyubizilor*, care avea să marcheze revenirea definitivă a țării la ortodoxia sunnită.

Cu privire la această putere ayyubidă, nu trebuie să uităm însă că ea avea să aparțină curînd atît Siriei cît și Egiptului și să-și formeze trăsăturile cele mai caracteristice în cursul luptelor ce le-a purtat în ultima din aceste provincii, care era dezbinată, după cum s-a văzut mai sus, de rivalități religioase și tribale deopotrivă de virulente. Această situație favorizase mai înainte nașterea unor mici dinastii, dintre care aceea a Hamdanizilor merită o mențiune specială, ca una ce și-a cîștigat un renume contrastînd cu dimensiunile reale ale teritoriilor peste care a avut vreodată de domnit în cadrul agitat al Siriei de nord.

Istoria ei, care începe de la un oarecare Hamdān, din tribul Taglib, și de la fiul său, care s-au făcut cunoscuți mai întîi susținînd o rebeliune haridjită în regiunea Mosul, la sfîrșitul secolului al IX-lea, a fost în adevăr marcată de domnia lui Sayf al-Dawla*, care a reușit în 944 să domine în Siria de nord și să obțină recunoașterea independenței ei din partea Ihșidizilor din Egipt. Acest suveran nu numai că s-a distins prin războaiele purtate împotriva bizantinilor, atacați cu vigoare la granițele Anatoliei pînă în momentul cînd au izbutit să ia la rîndul lor ofensiva și să ocupe în 962 Alepul, cu excepția citadelei sale, ci a devenit de asemenea celebru prin curtea pe care a întreținut-o în capitala sa Alep și unde au trăit mari poeți, ca propriul său văr Abū Firās* și mai ales vestitul al-Mutanabbī*. Prestigiul pe care și l-a cîștigat prin războaiele sale contra „necredincioșilor" și prin climatul curat „arab" în care oamenii de litere din vremea lui au restabilit legătura cu tradiția de trufie moș-
119 tenită de la era preislamică nu poate totuși să as-

cundă trista stare de anarhie şi de stagnare economică ce domnea în „regatul" său, ca şi în întreaga Sirie, şi care era încă sporită prin disensiunile doctrinale. Progresele şi'ismului imamit îndeosebi, care au urmat eforturilor doctrinarilor isma'ilieni şi revoltelor Karmaţilor, provocau incidente aproape tot atît de violente ca acelea care însîngerau Bagdadul la aceeaşi epocă şi de care va fi vorba puţin mai departe. Agitaţia spiritelor era permanentă şi singura în stare să explice substratul de intrigi şi de rivalităţi pe care se grefaseră dezordinile provocate în ţară de poftele exterioare şi de pătrunderea unor puteri străine, ca statul selgiucid sau diferitele dinastii născute curînd din dezagregarea lui.

Între timp, în adevăr, califul abbasid se văzuse constrîns să remită treptat cea mai mare parte a puterilor sale, întîi Buyizilor*, care aveau să exercite asupra lui o tutelă directă, în timp ce Samanizii domneau în Horāsān şi în Transoxiana, apoi turcilor selgiucizi, care se substituiseră, în apărarea sunnismului, predecesorilor lor gaznavizi* în Iran. Începînd din 936, se văzuseră succedîndu-se în fostul oraş imperial Bagdad, redus de acum înainte la rolul de simplă capitală a Irakului, mai mulţi emiri, pînă la sosirea lui Ahmad ibn Buwayh, unul din cei trei fraţi din familia iraniană a Buwayhizilor sau Buyizilor, care, de mai mulţi ani, combătîndu-i pe locţiitorii Samanizilor, reuşiseră să pună mîna pe provinciile orientale: a Fārsului, a Djibālului*, a Kirmānului şi a Huzistānului. Puterea cîştigată de Buyizi i-a permis lui Ahmad să impună în 945 recunoaşterea sa ca mare emir cu supranumele onorific de Mu'izz al-Dawla*, „cel ce întăreşte statul", şi să inaugureze un nou regim, care avea să dureze pînă în 1055.

Originalitatea acestui regim ţinuse la început de caracterul său familial. Principalii membri ai clanului buyid, copleşiţi în egală măsură de onoruri de către calif, au lucrat timp de cel puţin două generaţii cu un uimitor spirit de bună înţelegere, care le-a permis totodată să controleze treburile califiene, adică de fapt cîrmuirea Irakului, şi să

menţină dominaţia lor asupra provinciilor în care reuşiseră să-şi implanteze puterea. Aceste diverse regiuni au fost, după epoci, despărţite şi supuse unor prinţi diferiţi sau, dimpotrivă, unite sub conducerea unui singur stăpîn, cum a fost cazul sub 'Adud al-Dawla*, fiul unuia dintre cei trei fraţi, care, din 977 pînă în 983, a fost şeful necontestat al familiei şi a primit din partea califului, în semn suplimentar de stimă, supranumele de „cunună a Comunităţii", *Tādj al Milla*, care i-a fost decernat oficial.

Toţi aceşti prinţi — şi aceasta va fi a doua trăsătură caracteristică a noului regim stabilit — nutreau convingeri şi'ite care contrastau cu acelea ale suveranului sunnit în numele căruia îşi exercitau o parte din putere. În adevăr, cum nu încercaseră în mod serios să-l înlocuiască pe califul abbasid printr-un pretendent alid, ceea ce ar fi suscitat negreşit tulburări grave, ei preferaseră să-l recunoască pe vechiul stăpîn al imperiului, înlăturînd în schimb din anturajul lui personalităţile ce nu li se păreau suficient de docile. Ei favorizau însă în acelaşi timp avîntul şi'ismului imamit, puneau să se celebreze oficial noi sărbători*, înfrumuseţau mausoleele* înălţate pe mormintele Alizilor martiri şi încurajau străduinţele tuturor acelora care creau colegii destinate să răspîndească doctrina imamită pe atunci în curs de elaborare. În acelaşi timp, se dezvolta graţie lor, şi paralel cu activitatea şi'iţilor, aceea a mu'taziliţilor, liberi acum de a-şi expune opiniile. Dar această situaţie n-a putut să nu stîrnească reacţii violente din partea sunnitilor, care au răspuns uneori prin răscoale manifestărilor şi'ite. Perioadă de efervescenţă şi de relativă toleranţă intelectuală, perioada buyidă a fost totodată o vreme de tulburări populare îndeosebi la Bagdad.

În al treilea rînd, regimul căutase să-şi întemeieze cîrmuirea pe o bază oarecum nouă. Dacă instituţiile n-au fost modificate şi dacă îndeosebi viziratul a fost menţinut, fiind însă legat de marele emir şi nu, ca pînă atunci, de calif, organizarea armatei, sau mai degrabă sistemul de remu-

nerare a militarilor a suferit atunci unele schimbări nu lipsite de însemnătate. Majorității ofițerilor li s-au acordat astfel, în mod regulat „concesiuni funciare", în care li se lăsa libertatea de a percepe impozitele canonice, fără ca să fie practic obligați de a vărsa tezaurului o redevență oarecare. Acest procedeu avea avantajul de a le asigura o remunerație fixă ce nu depindea de fluctuațiile financiare și, în consecință, să întărească loialismul lor, atît de nesigur în cursul perioadei precedente. El avea în schimb inconvenientul de a lipsi puterea centrală de orice control asupra perceperii și chiar a așezării impozitelor în teritoriile concesionate și de a-i încuraja pe deținătorii unor atare fiefuri la o independență crescîndă.

Clasa militară, constituită acum nu numai din turci, ci și din daylamiți persani noi veniți, a fost astfel în măsură să joace un rol de o eficacitate sporită și să treacă înaintea negustorilor-bancheri, precum și a scribilor și a altor administratori, ale căror sfaturi rămîneau totuși foarte utile emirilor buyizi, ei înșiși destul de puțin cultivați. Numai pe secretari i-a tras inima să dețină un loc activ de mecenați; ei au fost uneori literați valoroși, printre care au figurat personaje ca Ibn al-Amīd și Ibn 'Abbād*.

La aceste transformări diverse ale sistemului guvernamental s-a adăugat noul impuls dat dezvoltării regiunii Fārsului, unde emirii și-au avut adesea reședința. Un oraș ca Șīrāzul* a văzut ridicîndu-se clădiri tot atît de importante și de luxoase ca palatele din Bagdad, unde se distingea acum, alături de ansamblul locuințelor califiene, palatul emiral sau „regal". Acest fenomen a fost însoțit de reînvierea unor tradiții artistice locale și — cum s-a putut spune — specific iraniene, care au contribuit în bună parte la strălucirea perioadei marcate de dominația Buyizilor. Dealtfel, dificultățile interne ce s-au ivit într-un oraș dens populat și intelectual ca Bagdadul n-au împiedicat viața economică de a fi pe atunci înfloritoare: canalurile au fost readuse în stare bună în Irak, iar drumurile utile comerțului au fost

restaurate, acolo unde fuseseră deteriorate în timpul anarhiei care a domnit la sfîrşitul stăpînirii abbaside propriu-zise.

Conceput şi organizat în chip original, regimul buyid n-a reuşit totuşi să se menţină mai mult de un secol. Nu numai primejdiosul sistem al „concesiunii", ci şi situaţia religioasă instabilă şi rivalităţile de ambiţii, care i-au opus totdeauna pe emiri atingîndu-i pînă la sfîrşit chiar pe membrii familiei, au fost răspunzătoare de căderea lui. Califul sunnit, redus în cursul primei perioade la o poziţie defensivă, a prins de la începutul secolului al XI-lea curajul de a-şi manifesta în mai mare măsură autoritatea: acesta a fost momentul cînd, susţinut de juriştii ce se bucurau de un mare prestigiu şi dispunînd de sprijinul unui nou aliat, turcul Mahmūd* din Gazna, care se instalase în Iranul oriental, a îndrăznit să condamne oficial şi'ismul şi mu'tazilismul. Rezultatul tentativei sale a fost mai întîi instaurarea la Bagdad, în pătrarul al doilea al secolului al XI-lea, a unei noi stări de dezordine marcată de autoritatea unor miliţii populare urbane. Dar de pe atunci înaintau dinspre Iranul extrem armatele ce aveau să promoveze în Irak restabilirea sunnismului, ajutîndu-l în acelaşi timp pe califul abbasid să-şi reia locul de apărător al unei ortodoxii pînă atunci înfrînte. Aceasta era reacţia inevitabilă faţă de excesele cărora le dăduse naştere, pe alocuri, dezvoltarea unor propagande isma'iliene sau mai general şi'ite, sprijinind pretenţiile unor personaje abile şi ambiţioase. Dar era de asemenea consecinţa evoluţiei istorice pe care o cunoscuseră în tot cursul secolului al X-lea provinciile din extremitatea răsăriteană a Iranului, unde nu încetase de a domni un climat foarte diferit de acela ce se cunoştea mai la vest.

Cronicarii arabi sînt cu toţii de acord în a lăuda guvernarea dinastiei samanide. S-a văzut mai sus cum tentativele ei de a domina Transoxiana şi Horāsānul s-au ciocnit de rezistenţa guvernămîn-

tului semiindependent al Tahirizilor cît şi de ambiţiile revoluţionarei puteri safaride, pe atunci în plină expansiune. Victoria repurtată la Balh, în 900, de Ismā'īl ibn Ahmad asupra Safaridului 'Amr ibn Layth n-a fost numai ultima etapă a unei răbdătoare înaintări începute pe la 820, cînd patru fraţi, descendenţi ai unui proprietar funciar cu numele de Sāmān-Hudāt, obţinuseră prin favoarea califului al-Ma'mūn importante posturi de guvernatori locali. Ea a marcat mai ales triumful unei politici „tradiţionaliste"*, opuse atitudinii obişnuite a micilor suverani musulmani aduşi la putere de norocul armelor lor. Ismā'īl şi succesorii săi au avut timp de peste un secol drept merit principal, după spusele contemporanilor care au vizitat regatul lor, pe acela de a-şi păstra autoritatea menţinînd, pe de o parte, vechile prerogative ale claselor aristocratice, din rîndurile cărora proveniseră, şi asigurînd, pe de altă parte, un loc de prim plan juriştilor şi teologilor, de care le plăcea să se înconjoare. Numindu-l, de pildă, vizir pe un învăţat hanafit* ca Abū'l-Fadl al-Sulamī, manifestînd statornicul lor ataşament pentru sunnism şi copleşindu-l cu dovezi de respect pe califul bagdadian, căruia îi solicitau oficial învestitura, ei îşi organizaseră statul după un sistem complex, totodată ierarhizat şi birocratic, a cărui utilitate eficace a fost adesea lăudată, fără ca să se poată şti exact în ce măsură proprietarii locali erau asociaţi la el.

Acest sistem se inspira din acela al Abbasizilor, căci emirul, care purta titlul de „client al prinţului credincioşilor", avea el însuşi un vizir, asistat de diferiţi şefi de serviciu, un vistiernic însărcinat cu strîngerea impozitelor, un secretar al domeniilor private, un şef al cancelariei denumit „stîlpul regatului" şi un şef al poştei sau al serviciilor secrete. Se distingea de asemenea, printre marii slujitori ai statului, cadiul, administratorul bunurilor de mînă moartă, *muhtasib**-ul şi şeful gărzii. Casa emirului, care deţinea un loc însemnat, era în esenţă compusă din sclavi de origine turcă; ei serveau mai întîi la curte în

calitate de valeţi şi puteau apoi, dacă se arătau apţi pentru aceasta, să devină soldaţi şi să urce treptele ierarhiei militare. Garda suveranului, esenţial formată din sclavi, era astfel legată foarte strîns de persoana lui.

Prosperitatea regatului se datora însă şi bogăţiei naturale a Transoxianei. Agricultura, artizanatul şi comerţul erau deopotrivă de dezvoltate. Oraşele aveau relaţii foarte intense cu Turkestanul chinezesc sau cu ţinuturile Volgăi, pe de o parte, şi cu restul lumii musulmane, pe de alta; ele exportau unele din produsele pe care le fabricau uneori după metode chineze̦şti — hîrtia* îndeosebi —, şi făceau de asemenea comerţ de mărfuri importate, în fruntea cărora se aflau blănurile, şi la care se adăugau sclavii de rasă turcă sau slavă. Este de înţeles în aceste condiţii admiraţia manifestată de majoritatea vechilor geografi* pentru această ţară de civilizaţie înfloritoare şi pentru dezvoltarea, atît religioasă cît şi intelectuală, pe care o cunoştea pe atunci în cuprinsul ei gîndirea islamică.

Garda turcă a Samanizilor, care contribuia, pe cît se poate aprecia, în mod eficace la echilibrul intern al regatului şi nu pare a fi fost slăbită de ciocnirile unor faţiuni rivale, asemănătoare acelora ce dezbinau trupele mercenare ale statului abbasid, avea totuşi să nu fie străină de declinul final al puterii lor. Ofiţeri ai acestei gărzi au fost aceia cărora le-a revenit, la sfîrşitul secolului al X-lea, rolul să-i răstoarne pe foştii lor stăpîni şi să înlocuiască dinastia Transoxianei printr-o putere nouă, de origine turcă de astă dată, care avea să ia drept bază a stăpînirii sale provinciile iraniene extreme făcînd parte astăzi din Afganistanul* modern. Primul dintre aceşti ofiţeri, după ce încercase la început fără succes, în 961, o ambiţioasă manevră, fusese silit să se retragă, împreună cu corpul de mercenari pe care-l comanda, la Gazna, unde exercita funcţia de guvernator: acolo el şi-a asigurat treptat semiindependenţa. Succesorul său, un alt fost
125 ofiţer, a organizat un stat autonom în fapt şi a

început să lanseze în teritoriul indian expediții fructuoase, care au fost reluate de primul suveran independent al dinastiei, celebrul Mahmūd, care a domnit din 998 pînă în 1030 și de numele căruia se alătură de obicei acela al capitalei și reședinței sale preferate, Gazna*. Mahmūd din Gazna a pătruns adînc în India de nord, integrînd astfel Imperiului islamic o vastă provincie ocupată pînă atunci de „necredincioși", dar și-a întins de asemenea domeniul spre vest, asupra Iranului occidental, unde a răpit Buyizilor orașele Rayy* și Hamadān*.

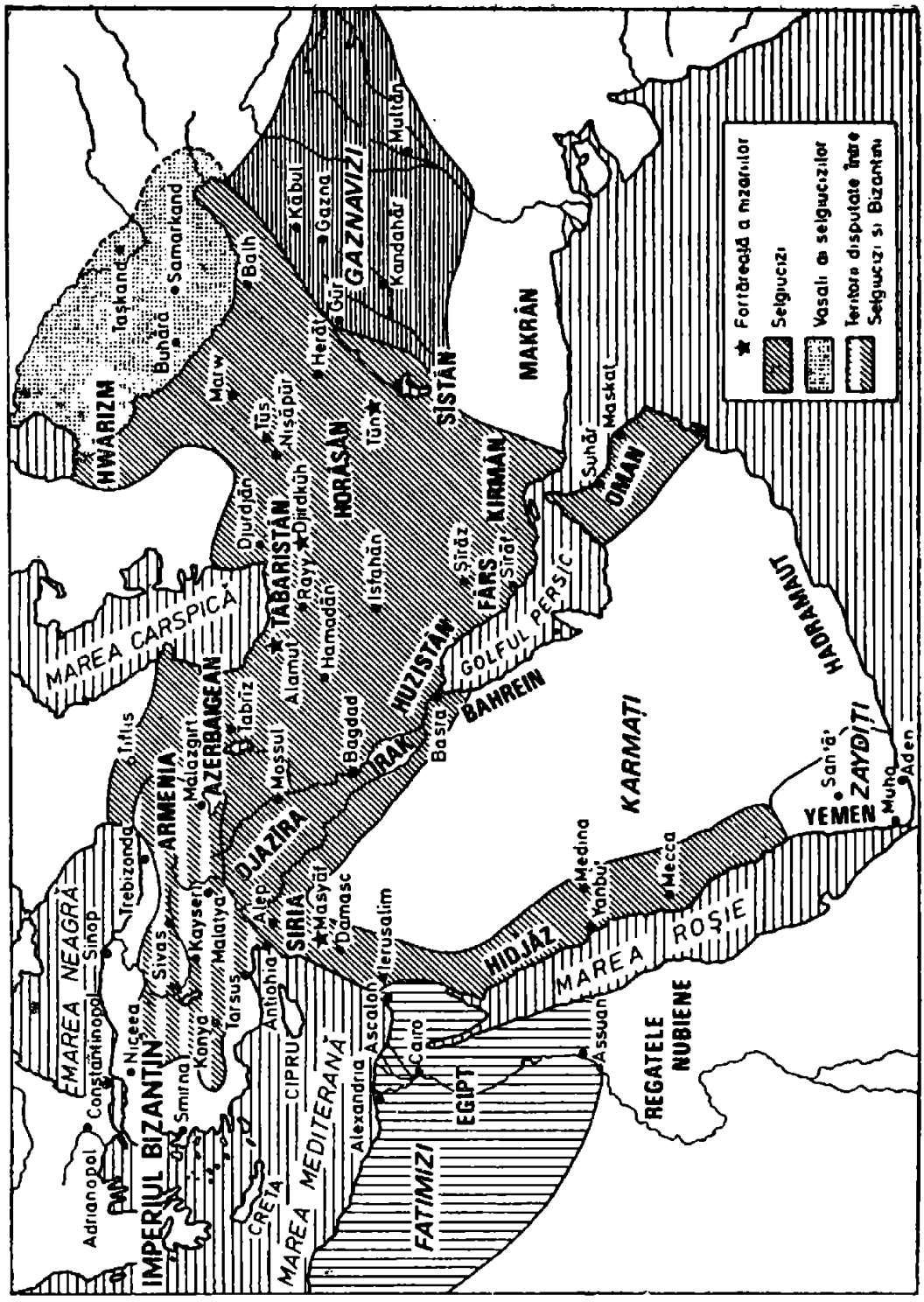
Succesorii săi, deși au continuat aceeași politică cu succese variate și au suferit atacurile unor competitori îndîrjiți atît turci cît și iranieni, aveau să găsească apoi în posesiunile indiene baza cea mai sigură a puterii lor. Nu numai că, începînd din 1050, ei s-au sprijinit pe resursele acestor posesiuni, după ce fuseseră practic siliți să recunoască protectoratul selgiucizilor, dar au mai găsit acolo un răgaz de treizeci de ani după ce capitala lor fusese definitiv devastată, în 1151, de unul dintre întemeietorii principatului născînd al Gurizilor*. Însemnatelor bogății pe care le-au cules de totdeauna din India li se atribuie dealtfel cea mai mare strălucire a domniilor lor, marcate în secolul al XI-lea și în cel de-al XII-lea prin construirea unor palate fastuoase și printr-un avînt al artelor minore avînd drept paralelă înflorirea contemporană a unei noi literaturi poetice și epice în limba persană*, reprezentată printr-un personaj ca Ferdousī*.

Totuși Gaznavizii, deși mai duceau o viață de mecenați rafinați, fuseseră siliți să renunțe la pretențiile lor dominatoare asupra provinciilor iraniene și asupra însuși califatului abbasid. O făcuseră în folosul unei noi puteri politice în plină ascensiune, aceea a selgiucizilor, a cărei creștere o favorizaseră chiar ei, permițînd instalarea pe șesurile fertile ale Horāsānului a unor grupuri de turcomani* din tribul Oguz, pe care Samanizii

şi rivalii lor turci îi utilizaseră mai înainte ca mercenari în Transoxiana. Aceste elemente, nomade la origine, dar familiarizate deja cu intrigile lumii islamice şi proaspăt convertite la religia ei, au fost acelea care aveau să se reverse pe urmă asupra regiunilor iraniene şi siro-mesopotamiene sub denumirea de selgiucizi, care evoca numele eroului lor eponim, Selgiuc.

Cetele lor aveau mai mulţi şefi. Dar principalii dintre ei au fost doi fraţi care au reuşit să-şi impună autoritatea comună fără a fi despărţiţi prin prea multe neînţelegi: Ceagrîbeg şi Tugrîlbeg. Tugrîlbeg*, care a jucat rolul cel mai important şi a meritat să fie considerat primul dintre cei trei suverani care poartă în istorie numele de Marii Selgiucizi, a ocupat din 1038 oraşul Nişăpur*. În 1040, el i-a făcut pe Gaznavizi să sufere înfrîngerea care i-a asigurat stăpînirea necontestată asupra Horāsānului. Sunnit convins, el aderase îndată la programul politico-religios al califului din Bagdad, care n-a întîrziat deci să-i recunoască autoritatea. Tugrîlbeg a pornit atunci nu numai să continue în Iran lupta împotriva isma'ilienilor începută de Gaznavizi, ci şi să-i elimine pe ereticii buyizi, care continuau să domine în partea apuseană a acestei provincii cît şi în Irak şi de a căror tutelă califul căuta să se scuture.

Fie că şeful selgiucid fusese invitat sau nu de către calif, prin mesageri, să vină în grabă spre a-l elibera, cert este că Tugrîlbeg s-a prezentat în 1055 la Bagdad, unde a intrat fără a recurge la violenţă. Cîtva timp după aceea, califul avea să-i confere titlul de sultan*, pe care a fost primul a-l purta oficial şi care avea să fie decernat şi Gaznavizilor, înainte de a deveni apanajul celor mai mulţi dintre micii suverani ulteriori. Denumirea oficială de „rege al Răsăritului şi al Apusului" i-a fost de asemenea acordată, ceea ce-i dădea putere asupra teritoriilor încă ocupate de uzurpatorii Fatimizi. Eliberator şi protector al califilor abbasizi, noul principe selgiucid lua locul emirilor buyizi, cu deosebirea că adera pe de-



11. IMPERIUL SELGIUCIZILOR LA SFÎRŞITUL SECOLULUI AL XI-LEA

(*După* Historical atlas of the Muslim peoples.)

În ajunul primei cruciade, dinastia selgiucidă îşi întinde dominaţia de la Sîr Daryā pînă la Konya şi la Mecca. Multe dintre teritoriile acestui vast imperiu se află însă în mîinile unor ramuri colaterale sau al unor vasali tentaţi de independenţă, iar descendenţii direcţi ai lui Malikşāh nu mai stăpînesc decît regiunile centrale ale Iranului.

plin la politica de redresare sunnită, voită de stăpînul din Bagdad al imperiului.

Dacă Tugrîlbeg a trebuit să facă față în Irak unei agitații cu caracter ofensiv a elementelor șiʻite, acționînd de astă dată pentru califul fatimid, aceste tulburări au fost totuși de scurtă durată. În acest timp, armate de turcomani avide de pradă ocupau Armenia și pătrundeau chiar în teritoriul bizantin, pe cînd Cegrîbeg mențina o ordine relativă în Horāsān. Toate acestea erau efectele unei înaintări fulgerătoare, care i-a pus pe istorici în fața unor întrebări din care unele n-au primit încă un răspuns clar.

Pare totuși verosimil astăzi că aceste succese militare ale turcilor, care triumfau asupra unor principate întemeiate demult, s-au datorat mobilității lor. Era o calitate pe care o pierduseră adversarii lor, state organizate ce depindeau pentru apărarea lor de punctele de sprijin unde se găseau concentrate aprovizionarea și materialul trupelor lor. Astfel, armatele puternice și bine echipate ale Gaznavizilor au fost de multe ori paralizate de simpli călăreți, cu neputință de prins în raidurile lor, care jefuiau fără șovăială cele mai bune teritorii, silindu-i pe dușmanii lor să opereze pe întinderi devastate. Cît despre atitudinea notabililor marilor orașe, care, în general, s-au supus Selgiucizilor, fără a schița cea mai mică rezistență, ea se poate explica prin faptul că ei pierduseră încrederea în puterea de ocrotire a stăpînilor lor anteriori, al căror regim fiscal era dealtfel greu de suportat. Agricultorii și negustorii chiar ruinați prin noua invazie turcească, n-aveau în fapt altă alegere decît o raliere, fie ea și silită, la cuceritori, în speranța de a salva prin această atitudine posibilitatea acelor relații comerciale cu Asia centrală care erau de secole sursa prosperității lor.

Atingînd astfel dimensiuni respectabile, Imperiul selgiucid avea să continue să se extindă sub cei doi suverani următori: Alp Arslan*, fiul lui Ceagrîbeg, și Malikșāh*, fiul lui Alp Arslan.

129 Opera lui Alp Arslan a constat mai ales în distru-

gerea fortificațiilor bizantine, în urma unor asalturi repetate date în fiecare an de cete de turcomani împotriva armatelor Bizanțului. În 1071, după bătălia de la Mantzikert (sau Malazgirt*), care a oprit contraofensiva basileului, învins și luat prizonier, Anatolia era deschisă acestor nomazi prădalnici, care s-au instalat treptat într-o țară dezorganizată, lăsată fără administrație și părăsită în parte de populația autohtonă. Acesta a fost punctul de plecare al populării Turciei actuale. Emirate s-au constituit în diferite puncte sub conducerea, fie a unor rude ale Marilor Selgiucizi, cum a fost Sulaymān ibn Kutulmuș, fie a unor ofițeri ai armatelor lor, ca Malik Danișmend. Anarhia domnea peste tot, și a trebuit să se aștepte pînă la jumătatea secolului al XII-lea, pentru ca fiul lui Sulaymān, Kîlîdj Arslan, să reușească a unifica țara, întemeind dinastia zisă a „Selgiucizilor din Rūm*", cuvîntul Rūm desemnînd teritoriul ocupat mai înainte de bizantini, acești moștenitori tradiționali ai Romei. Între timp dealtfel, regiunea sfîrșise prin a deveni turcă sub afluxul turcomanilor nomazi, bătăioși și puțin disciplinați, pe care îi mai respingeau spre apus și începuturile invaziei mongole* și pe care suveranii iranieni preferau să-i canalizeze către o regiune de graniță, unde puteau să joace un rol util, respingînd fie atacurile bizantinilor, fie pe acelea ale cruciaților. Tot în acest interval, domnia lui Malikșāh, care s-a mulțumit să susțină cîteva expediții împotriva unor rude rebele din Transoxiana și să-și întărească autoritatea în Siria, ocupată din vremea lui Alp Arslan, marcase apogeul și cea mai mare extindere a Imperiului selgiucid, după ce însuși Yemenul fusese supus.

Acest imperiu rezultat dintr-o invazie de nomazi, așa cum Orientul nu mai cunoscuse de la cucerirea arabă, se organizase cu o rapiditate surprinzătoare, în pofida unor slăbiciuni care au fost cauza dezmembrării lui. Trebuie recunoscută aci opera administratorilor iranieni la care suveranii selgiucizi făcuseră apel, permițînd astfel unei aristocrații cultivate și demult islamizate să-și des-

fășoare calitățile, ca una ce era învestită cu o putere nicidecum neglijabilă. După al-Kundurī, ministru al lui Tugrîlbeg, renumitul Nizām al-Mulk* obținuse viziratul și a fost, mai ales sub domnia lui Malikșāh, adevăratul șef al guvernului, în timp ce suveranii selgiucizi nu se ocupau decît numai de operațiuni militare.

Printre problemele pe care a trebuit să le rezolve s-a pus în primul rînd aceea a armatei și a raporturilor ei cu vechile triburi nomade ce se aflaseră la originea imperiului. Soluțiile adoptate au fost eficace. În timp ce turcomanii erau fixați îndeosebi, după cum s-a văzut, în regiuni de graniță, ca Anatolia și Azerbaigianul, armata de mercenari, turci și ei de cele mai multe ori, pe care Selgiucizii voiau s-o mențină la dispoziția lor, a fost supusă unei ierarhii precise. Ofițerii ei, însărcinați să asigure ei înșiși întreținerea trupelor lor, au primit sub formă de concesiune temporară domenii asupra cărora aveau dreptul să perceapă impozitul funciar canonic. Astfel se găsea rezolvată, cu ajutorul unui procedeu care fusese deja folosit de Buyizi, problema remunerării acestei armate numeroase, care a fost evaluată uneori la șaptezeci de mii de oameni. Acest sistem feudal de un tip deosebit, care se integra în moștenirea tradițiilor administrative anterioare, mai ales iraniene, al căror ecou se făcuse faimosul *Tratat de guvernare* lăsat de Nizām al-Mulk, a permis în același timp să se satisfacă exigențele normale ale trupelor, să se mențină încadrarea lor și să se favorizeze renașterea culturii pămîntului.

Administrația centrală, care număra, sub nume puțin diferite, aceleași servicii principale ca administrațiile anterioare, abbasidă sau samanidă, era dublată de o administrație provincială și mai solidă, cu puteri civile și militare separate cu grijă. Domina preocuparea de a nu da niciodată autoritate șefilor de garnizoane din orașe asupra prefecților însărcinați cu perceperea impozitelor. În sfîrșit, magistrați se ocupau în mod special cu împărțirea acelei justiții extraordinare care, potrivit
131 Legii islamice, era privilegiul suveranului, dar care

corespundea și unui obicei prețuit de triburile turcești. Ceea ce a permis sultanului selgiucid ca, profitînd de eforturile administratorilor săi, să-și creeze o reputație de suveran model, domnind peste un stat bazat pe o disciplină fermă.

Acest stat cu o puternică structură militară și administrativă era în plus un stat sunnit, ai cărui șefi porniseră să lupte împotriva ereziei șiʿite. În timp ce Siria meridională era recucerită de la Fatimizi printr-o operație militară încununată de succes, Nizām al-Mulk a organizat formarea savanților și administratorilor prin favorizarea dezvoltării unui nou sistem de învățămînt. Științele religioase, predate pînă atunci de profesori particulari, în marile moschei sau în oratorii*, unor studenți care nu beneficiau de nici o alocație, au fost învățate de atunci înainte în instituții rezervate acestui scop și numite *madrasale**, dintre care primele fuseseră înființate la Nīšāpūr sub Gaznavizi. Nizām al-Mulk a creat el însuși în Iran, ca și la Bagdad și în Mesopotamia superioară, o serie de madrasale, zise „Nizāmiya", după numele său.

În colegiile de acest tip, profesorul titular era numit și remunerat de guvern care, pe de altă parte, asigura întreținerea studenților. Un control strict al învățămîntului era astfel exercitat de regim, și s-a sugerat că crearea unor noi madrasale corespundea pretenției vizirului de a-și aroga prerogative sultaniene, dacă nu chiar califiene. În fapt, Selgiucizii și miniștrii lor au intervenit în certurile doctrinale, și apărarea sunnismului pe care o organizaseră n-a fost ferită de împotriviri. Tugrîlbeg, care aderă prin aceasta la programul califian, adoptase întîi hanbalismul*. Ulterior aș'arismul* avea să aibă cîștig de cauză la diriguitori, și Nizām al-Mulk a susținut el însuși această mișcare, fără a reuși dealtfel să impună la Bagdad doctrina corespunzătoare.

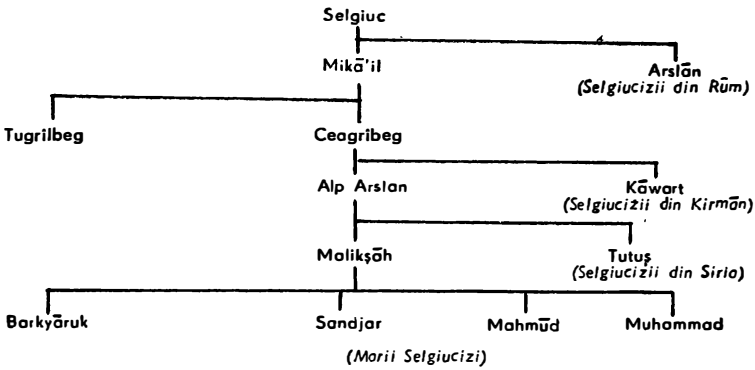
Dar în timp ce regimul îi încuraja pe juriști și teologi, care dețineau în conducerea țării un loc din ce în ce mai important, clasele populare se lăsau mai degrabă seduse de confreii* mistice.

în care se încadrau mai bine decît ar fi putut s-o facă în instituții urbane adesea dezorganizate și care le prezentau o religie mai vie. La această epocă sufismul* se vulgariza și găsea un apărător talentat în persoana celebrului al-Gazālī* care, combătînd cu îndîrjire pe filosofi și pe isma'ilieni, s-a străduit, pe de altă parte, să stimuleze atitudinea religioasă, interiorizînd-o după metodele sale.

Era vorba totdeauna, atît în cazul învățămîntului doctrinal cît și în acela al reînsufleții mistice, de o luptă împotriva sectelor eterodoxe care continuau totuși să existe. În adevăr, dacă și'ismul fatimid era în declin, isma'ilismul, ale cărui eforturi le vom vedea mai departe, se manifesta cu vigoare în cuprinsul teritoriului dominat de Selgiucizi. Sub loviturile unui „terorist" din rîndul adepților săi, vizirul Nizām al-Mulk a pierit în 1092, scurt timp înainte de moartea stăpînului său Malikșāh, dispariție care a fost o pierdere considerabilă pentru suveran și l-a împiedicat de a stabili succesiunea sa în așa fel încît să salveze unitatea imperiului.

În pofida organizării severe a statului selgiucid, subzistau în adevăr în sînul lui anumite trăsături proprii caracterului turc, printre care o concepție familială despre putere, ce apare deseori la popoarele nomade sau de origine nomadă și potrivit căreia conducerea grupului poate să revină mai multor frați, sau să fie asigurată de un bătrîn, mai degrabă decît de tînărul fiu al șefului dispărut. De aici, contestațiile nesfîrșite și luptele pentru putere pe care au fost nevoiți să le susțină — atît Tugrîlbeg, pe care îl amenința un frate vitreg, cît și Alp Arslan, expus la rivalitatea unui frate vitreg, a unui frate mai mare și a unui văr al tatălui său, precum și Malikșāh însuși, hărțuit de unchiul său Kawurd. Nizām al-Mulk se pricepuse să apere în mod eficace drepturile lui Alp Arslan, apoi pe acelea ale fiului acestuia. După moartea lui, dispariția celui de-al treilea Mare selgiucid a deschis o criză care avea să ducă la dezmembrarea finală a imperiului. Din cei trei fii care și-au disputat puterea timp de cîțiva ani, acela care a reușit să obțină a fi recunoscut în 1118 ca șef al

familiei, şi care se numea Sandjar, a trebuit să cedeze cîrmuirea unor regiuni occidentale ale imperiului reprezentanţilor unor ramuri colaterale.



12. DINASTIA SELGIUCIDĂ

Astfel au apărut Selgiucizii din Irak, care au domnit pînă în 1194, Selgiucizii din Kirmān, care au stăpînit această regiune a Iranului pînă în 1186, şi Selgiucizii din Rūm, pomeniţi mai înainte şi care după ce acceptaseră protectoratul mongol, aveau să domnească pînă în 1307. În Siria se stabilise de asemenea o ramură selgiucidă diferită, inaugurată de Tutuş, fratele lui Malikşāh; lui Tutuş aveau să-i succeadă cei doi fii ai săi, unul la Alep, celălalt la Damasc. În această regiune însă, dinaştii selgiucizi aveau să fie repede înlocuiţi de ofiţerii care le serveau drept „consilieri" sub numele de *atabegi** şi care au constituit la rîndul lor noi şi efemere dinastii independente, Burizii* la Damasc şi Zankizii* la Alep şi la Mosul.

Aceşti epigoni selgiucizi au păstrat în mare parte metodele de guvernare definite de primii reprezentanţi ai dinastiei, menţinînd în acelaşi timp cu fidelitate orientarea lor politico-religioasă. Ţările arabe şi cele iraniene au evoluat totuşi, înce-

pînd din această epocă, în moduri simțitor diferite. Iranizarea, care începuse sub Samanizi pentru a continua sub Gaznavizi, și-a pus pecetea pe anumite provincii ale imperiului, unde limba arabă ceda treptat locul, pentru a se vedea curînd rezervată numai lucrărilor cu caracter erudit, fie ele religioase, filosofice sau științifice. În adevăr, nu numai că tradițiile iraniene întrupate în vestita epopee Sāhnāme (*Cartea regilor*) a lui Ferdousī au fost cultivate din nou, pentru a exalta un ideal oarecum străin de idealul pur islamic, ci s-a recurs, în aceleași regiuni, la limba persană și pentru compunerea de opere literare altele decît cele poetice, cum era tratatul lui Nizām al-Mulk citat mai sus. O atare evoluție a fost simțitoare în Iran. Ea s-a întins la Anatolia, unde o literatură turcă avea de asemenea să se nască în scurt timp, dar unde inscripțiile monumentelor au rămas, ca în toate celelalte locuri la acea epocă, redactate în arabă. Ea diferențiază astfel aceste regiuni de provinciile complet arabofone din Orientul Apropiat, a căror integrare în Imperiul selgiucid nu fusese marcată niciodată decît pe plan politic, religios sau artistic.

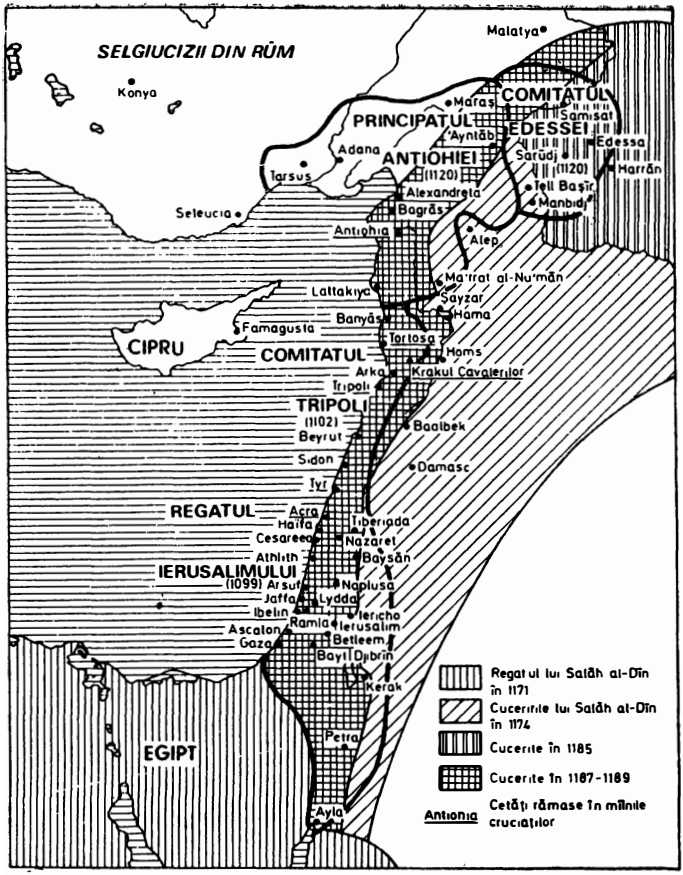
Dar Selgiucizii se ciocniseră, după cum am văzut, de acțiunea revoluționară a isma'ilienilor. Aceștia erau reprezentați pe teritoriile lor de un grup de și'iți extremiști, legați la origine de mișcarea fatimidă, deși foarte curînd despărțiți de ea, care se instalaseră de la 1090 în fortăreața iraniană Alamut, la sud de Marea Caspică. Acești nizarisi sînt aceia care au fost numiți în Occident „Asasinii"*. Ei au lansat un apel la răscoală împotriva Selgiucizilor. Din regiunea Alamut, unde ei formaseră un stat independent și unde s-au succedat pînă în 1162 opt „stăpîni", ei s-au străduit să hărțuiască regimul selgiucid, punînd mîna pe cîteva puncte de sprijin și practicînd asasinatul politic. Dar de la sfîrșitul secolului al XII-lea, activitatea acestor sectari, ai căror reprezentanți erau dealtfel uciși fără milă în orașele în care încercau să se infiltreze, n-a făcut decît să scadă în Iran.

Nizarizii se implantaseră de asemenea, cu com-
135 plicitatea șefilor locali, în Siria, unde reușiseră,

profitînd de luptele împotriva cruciaţilor, să pună stăpînire pe cîteva cetăţi. Ei au avut acolo ca „stăpîn" în secolul al XII-lea pe faimosul Sinān (1140—1192), care şi el, la fel ca şefii mişcării iraniene, se pretindea animat de o inspiraţie divină, dar care n-a reuşit niciodată, în pofida atentatelor individuale pe care le organiza, să-şi impună autoritatea dincolo de nucleul său de fortăreţe. În oraşe, partizanii săi au fost, la începutul secolului al XII-lea, sistematic masacraţi în Siria, la fel ca în Iran, iar în cursul secolului al XIII-lea, isma'ilienii din această ţară au părăsit doctrina lor iluminativă, lăsînd apoi să li se ia fortăreţele, dar continuînd totuşi să formeze o comunitate izolată.

Activitatea isma'ilienilor în Siria se explica în parte prin tulburările al căror teatru a fost ţara aceasta în timpul cruciadelor. Se cunosc etapele şi episoadele diverselor expediţii france care s-au succedat de la luarea Ierusalimului în 1099 pînă la pierderea Acrei în 1291. Timp de două secole, regate latine mai mult sau mai puţin însemnate, organizate de obicei în jurul oraşelor de pe litoral, s-au menţinut în faţa regatelor musulmane născute din Imperiul selgiucid. O stare de război aproape permanentă s-a instaurat în această parte a lumii islamice în tot cursul acestei perioade, situaţie care a avut drept consecinţă acolo o îndîrjire a Islamului şi o întărire materială şi morală a micilor dinastii locale.

Totuşi nu s-ar putea afirma că de la început suveranii din Siria ar fi fost animaţi de un spirit de Război sfînt înverşunat. La începutul secolului al XII-lea, Burizii din Damasc erau mai ocupaţi cu certurile lor personale cu rivalii lor din Siria de nord decît cu lupta împotriva francilor, a căror vecinătate o acceptau, căutînd chiar uneori alianţa cu ei. Doar atabegul din Mosul, Zankī*, a fost acela care a întreprins contra-cruciada, atacînd regatul Edessei, a cărui cădere a atras după sine a II-a Cruciadă. El însuşi şi fiul său Nūr al-Dīn n-au mai avut alt gînd decît de a lupta contra francilor. Încetul cu încetul, în cursul acestor domnii, un anumit număr de poziţii şi de teritorii



13. SIRIA ÎN TIMPUL CRUCIADELOR.
(După Westermanns Atlas zur Weltgeschichte.)

În Siria tulburată din epoca selgiucidă, francii creaseră cîteva principate în urma Cruciadei I-a, în timp ce numai interiorul țării rămînea în mîinile musulmanilor. Aceste principate grupate în jurul orașelor Edessa, Antiohia, Tripoli și Ierusalim au devenit curînd obiectul atacurilor unor suverani activi, ca Nûr al-Dîn și apoi Saladin. Succesiv, Saladin a reușit să recucerească cea mai mare parte din regatul Ierusalimului, a cărui capitală a fost reluată în 1189.

pierdute au fost recucerite. Contra-cruciada a fost însoțită de o renaștere sunnită care a dat coloratia
137 ei civilizației epocii, în timp ce noi madrasale erau

create la Alep sau la Damasc pentru profesori cu renume originari din Mesopotamia superioară sau din Iran, unii şafi'iţi*, ceilalţi hanafiţi. Suveranul, pe de altă parte, care lua postură de domnitor drept, apărător al Islamului şi ocrotitor al celor oprimaţi, după cum atestă titulatura sa, s-a îngrijit de fortificarea oraşelor siriene şi a guvernat cu sprijinul unui grup de emiri cărora le împărţise cu titlul de concesiune teritoriile pe care trebuiau să le apere cu ajutorul unei armate întreţinute din veniturile acelor teritorii.

Aceste două domnii zankide au deschis calea dinastiei Ayyubizilor, întemeiată de kurdul Salāh al-Dīn (Saladin), a cărui puternică personalitate am văzut-o mai sus punînd capăt ultimelor tresăriri ale puterii fatimide în Egipt. El însuşi şi urmaşii lui au modelat fizionomia Orientului Apropiat arab la sfîrşitul secolului al XII-lea şi în prima jumătate a celui de-al XIII-lea. Mai întîi a fost continuat efortul de contracruciadă, care i-a permis lui Saladin să-i învingă pe franci în faimoasa bătălie de la Hattīn* din 1187, să recucerească Ierusalimul cu armata sa de cavaleri kurzi sau turci şi să zădărnicească expediţiile maritime bizantine sau occidentale graţie flotei pe care o reconstituise. După aceea a fost practicată o politică mai suplă, aceea a perioadei „de destindere şi de organizare" (după termenii lui C. Cahen) care a urmat morţii lui Saladin. Scăderea pornirii războinice se datora în parte disensiunilor ce se iscaseră între fiii lui, căci concepţia familială despre putere, care măcinase regimul buyid şi dusese la destrămarea dinastiei selgiucide, a făcut ravagii şi la Ayyubizi. Unitatea posesiunilor lor n-a fost înfăptuita decît pe durata unor perioade scurte, de exemplu sub al-Malik al-'Adil, între 1200 şi 1218. Totuşi, atitudinea lor cu ocazia Cruciadei a III-a se explică şi printr-o mentalitate nouă care-şi croise drum în epoca aceea: dorinţa de a evita acţiuni militare costisitoare şi de a dezvolta cu Occidentul relaţii comerciale, pe care le încurajase deja Saladin. Aceste relaţii, facilitate de înstăpînirea Ayyubizilor asupra Yemenului, au permis nu numai Egiptului,

dar şi Siriei de nord să devină mai mult ca oricînd centrele unui trafic internaţional de care beneficia indirect regimul prin taxele ce erau aplicate asupra acestui trafic. Întărirea sunnismului a fost totuşi continuată, deşi Ayyubizii tindeau să favorizeze pe şafiiţi mai degrabă decît pe hanafiţi, iar colegiile s-au înmulţit în chip impresionant în oraşele siriene în cursul primei jumătăţi a secolului al XIII-lea. Oamenii de religie erau în acea vreme asociaţi cu plăcere la cîrmuire în chip mai strîns decît sub alte regimuri; ei erau adesea trimişi în ambasadă, şi li se întîmpla, aşa cum a făcut acel misterios *şeih** rătăcitor, care a fost al-Harawī*, să dea suveranului sfaturi practice foarte precise.

Măsurile luate de prinţii ayyubizi pentru a asigura dezvoltarea intelectuală şi economică a regiunilor pe care le stăpîneau se situau paralel cu acelea pe care le-a aplicat califul abbasid al-Nāsir* între 1180 şi 1225. Pentru a încerca să împace sub conducerea sa pe şiiţii şi sunniţii din Orient, acest suveran a căutat să recîştige autoritatea pierdută de înaintaşii săi, instaurînd un fel de ordine de „cavalerie"* la care erau chemaţi să adere dinaşti independenţi; ei recunoşteau atunci de fapt prestigiul său politico-religios. Sub impulsul lui s-au stabilit legături strînse cu Ayyubizii. Totuşi al-Nāsir a murit fără a-şi duce la bun sfîrşit acţiunea întreprinsă, într-o vreme cînd decădea de asemenea puterea ultimilor Ayyubizi, incapabili de a pune capăt disensiunilor ce dezbinau familia lor. Iniţiativa unuia dintre ei, care se crezuse obligat să recruteze un nou corp de sclavi turci mercenari, a dus în cele din urmă la răsturnarea, în 1250, a dinastiei, căreia avea să-i succeadă în Egipt acel ciudat regim al mamelucilor*, acei suverani „sclavi" sau cel puţin de origine servilă, care aveau să parcurgă etapele unui *cursus honorum* extrem de strict, etape menţionate în titlurile lor şi în blazoanele* care, eventual, îi însoţeau. Orientul Apropiat arab s-a aflat astfel într-o stare de apărare redusă atunci cînd s-au revărsat peste el hoardele mongole, care au devastat cele mai multe

dintre orașele lui și au fost oprite abia în Siria de sud de amintiții mameluci în faimoasa bătălie de la 'Ayn Djalūt* din septembrie 1260.

Cît despre Occidentul islamic în aceeași epocă, se consideră adesea că el constituia o entitate foarte diferită de restul lumii orientale, și că, începînd din epoca selgiucidă, după cum a scris J. Sauvaget, „Orientul și Magrebul și-au întors spatele". Această afirmație, care se sprijină pe dovezi indiscutabile, întrucît Occidentul n-a cunoscut atunci aceleași prefaceri politice și sociale ca regiunile supuse influenței selgiucide directe, cere totuși să fie nuanțată, căci legăturile dintre cele două părți ale lumii musulmane n-au fost niciodată rupte atît de net pe cît s-a spus. Dimpotrivă, analogii izbitoare au apărut în istoria lor pentru perioada ce se întinde din secolul al XI-lea pînă în cel de-al XIII-lea.

În primul rînd, mișcarea de restaurație sunnită iscată în Ifrīkiya sub egida Zirizilor, la începutul secolului al XI-lea, amintește în unele privințe evoluția ce se contura în aceeași epocă în provinciile orientale ale Imperiului abbasid. În ambele cazuri, de exemplu, dinastii nearabe, una turcă și cealaltă berberă, au fost acelea care au luat apărarea Islamului sunnit. Chiar dacă invazia tribului Banū Hilāl, care a lăsat o amprentă atît de puternică asupra unui autor de mai tîrziu, ca Ibn Haldūn*, și a modificat la acea epocă echilibrul etnic, politic și economic al Ifrīkiyei, a încheiat, după cum a spus G. Marçais, eliberarea Berberiei de „tutela orientală", această ruptură s-a situat mai ales pe plan politic. Dinastiile berbere apărute în Magreb în deceniile următoare au rămas în fapt, prin programele lor politice și religioase, apropiate de curentele de gîndire orientale.

Almoravizii* mai întîi, frușți nomazi din Sahara, trăind în comunitate în „mănăstiri militare", au proslăvit o strictă disciplină inspirată din doctrina malikită, de care șeful lor, Ibn Yāsin, se pătrunsese. Această orientare le fusese transmisă prin intermediul unui celebru jurist din Kairuan,

care, culesese în Orient învățătura predată de învățații vremii. Jurisconsulții au jucat așadar totdeauna un rol important în cadrul regimului și a fost, de exemplu, nevoie de aprobarea interpreților Legii pentru ca Yūsuf ibn Tāşfīn, fondatorul Marrakeşului*, să ia hotărîrea de a trece în Spania, unde a răsturnat principatele musulmane încă existente și i-a făcut pe regii creștini să sufere, în 1086, greaua înfrîngere de la Zallaka. Această stare de lucruri era însoțită de o întărire a spiritului tradiționalist, în timp ce regimul almoravid combătea nu numai vestigiile de și'ism și de haridjism, ci și practica teologiei dogmatice*; ceea ce explică, după H. Laoust, condamnarea pronunțată în 1109 împotriva scrierilor lui al-Gazālī, care au fost arse în mod solemn la Córdoba. Ea nu excludea însă avîntul artistic care se manifesta, îndeosebi în ce privește arhitectura, sub impulsul unei curți rafinate, din ce în ce mai cucerite de obiceiurile andaluse.

Cît despre dinastia care, la începutul secolului al XII-lea, a preluat apoi puterea, ea a fost aceea a Almohazilor* sau „partizanilor unicității divine", întemeiată de Ibn Tūmart, personaj enigmatic de rasă berberă, care petrecuse și el o vreme în Orient, fără ca să posedăm însă informații precise asupra acestei șederi. Potrivit unei tradiții desigur legendare, el l-ar fi întîlnit acolo pe celebrul gînditor al-Gazālī. Oricum ar fi, după ce debarcase pe coasta Ifrīkiyei, el trecuse în Magrebul extrem, predicînd o doctrină nouă și prezentîndu-se, la rîndul lui, ca un mahdī. Poziția lui pe plan teologic era în fapt inspirată de aș'arism, dacă nu chiar de mu'tazilism, cu care ea împărtășea grija de a apăra autentica „unicitate" divină. În domeniul juridic, ea se întemeia pe sursele clasice ale dreptului, cu toate că Ibn Tūmart refuza orice afiliere la școlile existente.

La Tinmāl a fost organizat astfel, în 1124, un unic stat muntenesc revoluționar, cuprinzînd un consiliu de zece propagandiști* și o adunare de cincizeci de alte personaje alese pentru zelul lor

misionar. Apoi Ibn Tūmart a pornit lupta contra Almoravizilor. Succesorul și discipolul său încă de la început, 'Abd al-Mu'min, care a domnit între 1130 și 1163, a reușit să răstoarne dinastia detestată, să impună stăpînirea almohadă în întregul Magreb și să stabilească un fel de protectorat asupra principatelor din Andalus, fără a ezita să ia titlul califian de „emir al Credincioșilor". Dar urmașii săi, avînd de înfruntat rebeliunile din Magreb și fiind ținta atacurilor regilor creștini din Spania, n-au putut evita în 1212 înfrîngerea de la Las Navas de Tolosa*, care a atras pierderea celei mai mari părți a teritoriilor musulmane, cu excepția regatului Granadei*. A fost sfîrșitul unei perioade ce fusese marcată mai ales de intensitatea unei vieți savante și intelectuale încurajate de suverani, în timp ce un stil plămădit din influențe orientale se afirma în decorația sau în concepția monumentelor, iar gîndirea filosofică se distingea printr-o reînviere pe cît de scurtă, pe atît de strălucită. Imperiul magrebin n-a întîrziat apoi să se dezmembreze, pentru a face loc celor trei regate berbere: al Merinizilor* la vest, al Abdalwadizilor din Tlemcen* la centru și al Hafsizilor* în Ifrīkiya, toate pe deplin autonome și relativ prospere, cu toate că pretenția Hafsizilor de a fi recunoscuți califi scurt timp înainte de căderea Bagdadului a fost sortită să rămînă fără urmare.

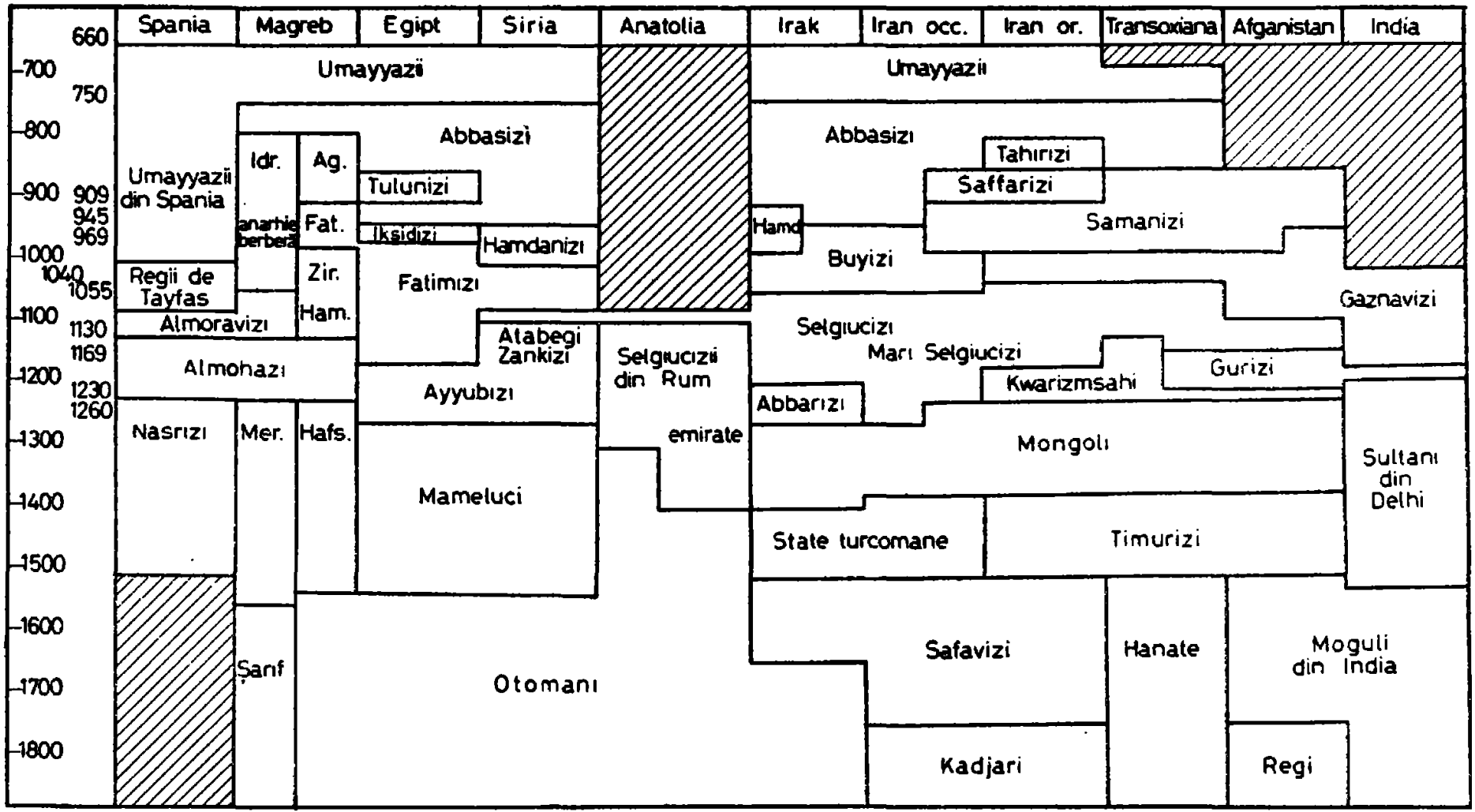
Alte dinastii nu mai puțin atașate de independența lor, dar limitate la un domeniu strict circumscris din punct de vedere geografic și mereu expuse la atacuri exterioare venite fie din Orient, fie din Europa în plină expansiune, aveau apoi să le succeadă, în timp ce stăpînirea islamică asupra Spaniei se reducea treptat doar la existența principatului Nasrizilor*, celebru mai cu seamă prin vestigiile palatului-citadelă al Alhambrei din Granada rămase de la ei și prin ultimele sclipiri ce le răspîndea acolo o artă hispano-maură pe cale de a apune. Se asista atunci la o încetă retragere în sine a civilizației arabe occidentale, dornică de a păstra, sub o formă nedesăvîrșită și înăsprită, dar

de cele mai multe ori ușor de recunoscut, trăsăturile fundamentale ale civilizației clasice a Islamului arab.

În Orient, dimpotrivă, aceeași civilizație, pe care invazia selgiucidă contribuise deja s-o transforme, avea să continue a suferi, din secol în secol și după regiuni, mutații complete, păstrînd totuși în mod voit sub noile sale aspecte reflexul a ceea ce fusese ea altădată în perioada de început a veacului ei de mijloc imperial. Încetul cu încetul, în urma invaziilor turcești întărite de invazia mongolă din secolul al XIII-lea, aveau să se distingă în sfera ei îndeosebi trei ansambluri, s-ar putea chiar spune trei lumi. A existat de atunci înainte, la est de granița marcată de Irak, ansamblul iranian și indo-iranian, unde au apărut, după ani de tulburări sub stăpînirea dinastiei mongole a Il-Hānilor* și a aceleia a epigonilor lor, dinastia Safavizilor* și aceea a Mogulilor*, dominînd fiecare peste jumătate din acest imens domeniu. În ansamblul turc, s-au impus Otomanii*, care au construit pentru secole un nou imperiu jumătate european și jumătate asiatic, după ce învinseseră diferite principate tribale anatoliene, în mijlocul cărora puterea lor crescuse la început. În sfîrșit, ansamblul arab din Orientul Apropiat, rămas pînă în secolul al XVI-lea supus Mamelucilor, a păstrat chiar sub dominația otomană originalitatea culturii sale exclusiv arabofone.

Dar cel mai izbitor rămîne faptul, că, în aceste diverse ansambluri, principiile de guvrenare și de organizare socială proprii civilizației islamice, departe de a dispărea, nu și-au pierdut niciodată valabilitatea și au știut să se adapteze unor unități etnice și geografice, în cadrul cărora s-au mulțumit să sufere schimbările adecvate. De unde elaborarea în mediul turc și în cel persan a unor formule asemănătoare din multe puncte de vedere cu acelea care fuseseră în vigoare în mediul arab medieval și care au ajuns să se lovească cu brutalitate, în secolul al XIX-lea, de concepțiile occidentale,

14. TABLOUL GENEALOGIC AL PRINCIPALELOR DINASTII.



Istoria civilizațiilor islamice din secolul al XIII-lea pînă în cel de-al XIX-lea, dominată de voluntara și nostalgica imitare a societății abbaside imperiale, este în fapt aceea a unor reajustări materiale mereu reîncepute și mereu insuficiente. În domeniul tehnicii, în acela al organizării sociale și în acela al formării intelectuale, un Orient mai puțin sclerozat decît Magrebul, dar și el prizonier al trecutului său, se lăsa încetul cu încetul depășit de o lume nemusulmană, considerată de el ca fiind prea esențial diferită. Religia islamică, în schimb, rămînea neatinsă și avea să continue a-și deschide pe cale pașnică noi teritorii: Africa neagră, de o parte, Indonezia* de alta. Dar civilizația islamică n-avea să mai regăsească niciodată triumfătorul cadru medieval în care reușise să se constituie într-un tot și să învingă dezbinările sale interne prin conștiința unei superiorități pe atunci necontestate.

Partea a doua

RELIGIE ŞI SOCIETATE

Capitolul IV

DATUL REVELAT ŞI APROFUNDAREA LUI (SECOLELE AL VII-LEA ŞI AL VIII-LEA)

Religie revelată, Islamul, în accepţiunea lui medievală, domina toate activităţile omului, viaţa lui spirituală şi morală ca şi atitudinea lui socială şi politică. El nu pretindea numai o adeziune la anumite adevăruri, ci impunea şi un ansamblu de prescripţii care reglementau organizarea lumească a Comunităţii credincioşilor. Viaţa musulmanului se baza aşadar pe acest dat spiritual, şi în jurul lui se organizaseră, încă dintr-o epocă veche, lumea islamică şi civilizaţia ei.

Fără îndoială, şi alte elemente de origine profană au intrat în această din urmă elaborare. Tradiţiile ţărilor cucerite de primii musulmani, de pildă, n-au fost eliminate în mod definitiv, fie ele tradiţii artistice, literare şi filosofico-religioase sau cutume. Ele au reapărut sub forme mai mult sau mai puţin vii, uneori în conformitate cu noile principii religioase, dar mai adesea în opoziţie cu ele, astfel încît nu se poate afirma, nicidecum că datul revelat a determinat vreodată toate aspectele civilizaţiei crescute sub egida Islamului. Acest dat a constituit totuşi baza pe care s-a construit noua viaţă a comunităţii islamice, legată de ceea ce forma originalitatea ei faţă de societăţile anterioare; şi chiar acolo unde a părut treptat învins, el a rămas un element a cărui rezistenţă a continuat să se afirme şi al cărui rol nu poate fi neglijat.

Datul acesta este mult mai greu de definit decît s-ar putea crede, şi el nu s-a înfăţişat niciodată cu acea simplitate monolitică atribuită prea lesne credinţei musulmane. Furnizat de un text coranic cu privire la care s-au ivit diferite îndoieli, el a fost obiectul unor precizări succesive, care au provocat foarte curînd izbucnirea în sînul Comunităţii a unor controverse sau chiar a unor divergenţe, adesea foarte grave, pe care le-a lăsat deja să fie întrevăzute expunerea noastră istorică, totuşi simplificată. Factor de unitate, el a fost şi a rămas de asemenea un factor de dezbinare, în măsura în care a făcut obiectul unor interpretări diferite şi în care aceste interpretări au fost legate de mişcări politice pătrunse, fiecare, de fanatism.

În privinţa Coranului mai întîi, care se confunda prin definiţie în spiritul credincioşilor cu Cuvîntul lui Dumnezeu şi care constituia aşadar regula esenţială a comportamentului lor, nu trebuie să uităm că versetele, „recitate" de Muhammad, după cum s-a văzut mai sus, în temeiul unui ordin imperativ căruia nu era în măsură să i se sustragă, nu s-au înfăţişat decît tîrziu ca un depozit intangibil, fixat în ordinea şi în forma pe care o cunoaştem în prezent. Textul lor sacru îşi are propria istorie, fără de care multe dintre discuţiile din primele secole n-ar putea fi înţelese astăzi.

Potrivit tradiţiei musulmane, ele n-au fost consemnate în scris sub controlul lui Muhammad, care nu le-a reunit niciodată într-un tot, ci s-a mulţumit să vestească, doar cu puţin timp înainte de moartea lui, sfîrşitul unei Revelaţii eşalonate pe un lung şir de ani. Ele fuseseră pe deasupra comunicate în fragmente succesive, datorită unor împrejurări schimbătoare din cursul vieţii Profetului, fără ca vreodată acesta să se simtă legat printr-o afirmaţie anterioară: „Scurtăm un verset sau îl facem uitat, aducem unul mai bun sau unul asemănător", se spune, de exemplu în versetul 100 al suratei a II-a.

Iniţiativa cîtorva Discipoli constituie singura
149 explicaţie a faptului că diferite pasaje ale Coranu-

lui au fost notate succesiv în chip nesistematic și pe materiale de tot felul, de cele mai multe ori foarte rudimentare (foi de palmier, cioburi, fragmente de oase), apoi regrupate pînă a da naștere la adevărate cópii pe pergament. Mai degrabă decît în aceste foi, oamenii se încredeau însă în memoria auditorilor, dintre care despre unii se spunea că „reuneau Revelația în pieptul lor". Unor atare personaje le-a revenit deci pe urmă, după mărturii care nu pot fi respinse cu temei, sarcina de a nota în scris sau mai curînd de a dicta propria lor formulare a suratelor coranice. Vărul lui Muhammad, Ibn al-'Abbās, celălalt văr și ginere al său, 'Alī, unii celebri *radiționiști, ca Ubayy și Ibn Mas'ūd* au fost astfel răspunzători de versiuni personale, în timp ce primii califi Abū Bakr și 'Umar l-au pus să îndeplinească aceeași sarcină pe Zayd, fost sclav eliberat al Profetului, care trăise în anturajul său imediat și îi servise chiar, după unii, drept „secretar". Această ultimă versiune a fost aleasă după aceea, în timpul celui de-al treilea calif 'Uthmān și din ordinul lui, drept singura ce avea autoritate și care a devenit „vulgata", copiată oficial în diverse exemplare ce au fost trimise în fiecare din marile orașe ale lumii musulmane, ca Damascul, Kūfa, Basra și Mecca.

Această ultimă măsură, care pare greu de pus la îndoială, ar fi suficientă pentru a dovedi că textul sacru n-a fost imediat stabilit în mod irevocabil. Ea n-a împiedicat dealtfel pe locuitorii orașului Kūfa să rămînă credincioși versiunii lui Ibn Mas'ūd, din care au ajuns pînă la noi anumite variante, și n-a șters nici amintirea *corpus*-ului lui 'Alī, care prezenta suratele într-o ordine diferită și conținea pe lîngă ele capitole suplimentare, al căror text este păstrat în unele lucrări. Dealtfel, urme ale impreciziei cu care a fost consemnată Revelația se mai găsesc în titlurile diferite pe care transcrierile oficiale le dau cîtorva surate, denumind, de pildă, același capitol aici „Ajutorul" și dincolo „Controversa".

„Lecturi"* diferite ale textului stabilit au rămas, pe de altă parte, posibile multă vreme datorită nu numai absenței de semne marcînd vocalele în grafia arabă primitivă, ci și polivalenței anumitor litere ale acestei scrieri atunci cînd sînt lipsite de semne diacritice, ceea ce era cazul în copiile cele mai vechi, în care același semn putea fi citit, de pildă, *b*, *n*, *t*, *th* sau *y*. Mai multe sisteme de lectură coranică s-au răspîndit astfel în prima epocă a Islamului, și abia în secolul al X-lea a fost fixat la șapte numărul lecturilor autorizate, lecturi între care diferențele rămîneau în general minime, dar care făceau totuși obiectul unor discuții uneori pătimașe din cauza interpretărilor tendențioase pe care le puteau introduce. Adevărul este că rămîne dificil a face o distincție între „lecturi" și „variante", lecturile lui Ibn Mas'ūd, de exemplu, încă folosite la începutul secolului al X-lea și rămase apreciate mai ales în cercurile și'ite, comportînd uneori adausuri care le aseamănă mai degrabă cu variante.

Un exemplu de lectură divergentă poate fi oferit de textul versetului 56 al suratei XXXIII, unde fraza: „Dumnezeu și îngerii lui îl binecuvîntează (*yusallūna*) pe (*'alā*) Profet (*al-nabī*)" era citită de Ibn Mas'ūd: „Dumnezeu și îngerii lui îl unesc (*yasilūna*) pe *'Alī* (*'Aliyan*) cu Profetul (*bi-l-nabī*)", ceea ce introducea personalitatea lui 'Alī, deosebit de scumpă și'iților, într-un context unde, după alții, ea n-avea ce căuta.

Un exemplu de adaos poate fi găsit în versetul zis „al Luminii" (*Coran*, XXIV, 35) unde, în loc de: „Dumnezeu este Lumina cerurilor și a pămîntului. Lumina lui se aseamănă cu o firidă în care se găsește o candelă ...", Ibn Mas'ūd citea „Dumnezeu este lumina cerurilor și a pămîntului. Lumina lui este după asemănarea luminii aceluia care crede în El și îi iubește pe oamenii din familia Profetului său; ea este ca o firidă în care se găsește o candelă ..."

În ambele cazuri citate, este manifestă aluzia la rolul eminent al lui 'Alī și la datoria de a-i iubi pe descendenții Profetului, potrivit cerințelor doc-

trinei şi'ite. Există însă şi variante mai puţin „orientate", în felul aceleia care priveşte începutul suratei CIII, care se citeşte în prezent astfel: „Prin ursită, omul este expus pierzaniei, afară de aceia ce au crezut", în timp de Ibn Mas'ūd citea: „Prin ursită, Noi l-am creat desigur pe om pentru pierzania lui".

Versiunile lui Ibn Mas'ūd au fost condamnate oficial la Bagdad, la începutul secolului al X-lea, ceea ce dovedeşte că la acea epocă ele erau încă păstrate făţiş în anumite cercuri. Cît despre lecturile coranice autorizate, ele aveau pe atunci fiecare zona ei de influenţă, una Damascul, cealaltă Basra, de pildă, şi era obiceiul ca, într-un oraş determinat, Rugăciunea să fie totdeauna condusă recitînd Coranul după o aceeaşi lectură. Se ştie astfel că în Siria, după mărturia unui geograf din secolul al X-lea, domneau pretutindeni lecturile lui Abū'Amr, cu excepţia Damascului, unde în marea moschee nu se putea conduce Rugăciunea decît dacă se cunoştea lectura lui Ibn 'Amir. Interesul arătat pentru acest gen de divergenţe depăşea cu mult domeniul simplelor speculaţii pentru a-l atinge pe acela al vieţii religioase cotidiene, după cum dovedeşte o anecdotă vioaie a aceluiaşi geograf, al-Makdisī*, povestind cum provocase la Zabīd, în Yemen, uimirea unui cadiu prin lectura pe care o adoptase.

Aceste variaţii de text se adăugau numeroaselor obscurităţi ale cărţii sacre pentru a explica faptul că încă dintr-o epocă veche Coranul a făcut obiectul unor comentarii cu caracter foarte divers şi nu lipsite de intenţii polemice. Alături de explicaţii pur gramaticale, necesare pentru înţelegerea unei limbi arhaice, figurau ocazional în ele interpretări uneori simbolice, destinate să justifice cutare sau cutare doctrină. Sensului firesc al versetelor, unii comentatori îi opuneau unul „ascuns", considerat drept singurul adevărat. În timp ce tradiţionaliştii rămîneau credincioşi sensului firesc, raţionalizanţii şi susţinătorii unor doctrine ezoterice apărau cu dîrzenie această semnificaţie nouă.

Este explicabil că o atare exegeză a întîlnit în perioada inițială detractori. Dar eforturile cu caracter mai puțin tendențios suscitau de asemenea reticențe, căci explicația textului revelat ducea prea des la descoperirea în cuprinsul lui a unor contraziceri și la încercarea de a le rezolva recurgînd la raționamente în care opinia personală și grija de logică jucau un mare rol. Aceste tentative erau deci considerate ca impietăți și se prefera la început a socoti că Dumnezeu își exprimase gîndirea corect și limpede; în adevăr, oare un verset nu declară: „Dacă-i vezi pe cei ce caută să adîncească semnele [*ayāt*, cuvînt care la acest sens îl adaugă și pe acela de „verset coranic"] Noastre, întoarceți fața de la ei" (*Coran*, VI, 67).

Cum știința comentatorilor își cîștigase totuși treptat dreptul de cetățenie, s-au discutat pe urmă regulile ce trebuiau urmate, unii pretinzînd ca interpretările să fie sprijinite pe tradiții datînd de la Profet și de la Discipoli, ceilalți făcînd să intervină reflecții exterioare acestui cadru. De fapt, condițiile în care textul Coranului fusese cules și păstrat deschiseseră calea pentru multe incertitudini ce reclamau cercetări aprofundate. Pe de altă parte, toate mișcările religioase sau politico-religioase care s-au manifestat în Islam nu puteau decît să simtă nevoia ineluctabilă de a-și justifica doctrina lor recurgînd cu mai mult sau mai puțină subtilitate la propria lor interpretare a textului Revelației, rămas și pentru ele baza noilor lor construcții. Semnificativ este, de exemplu, faptul că mu'tazilismul, școală calificată adesea drept raționalizantă și căreia i se atribuie uneori un „sistem filosofic", deși această din urmă expresie este abuzivă, nu s-a dat în lături să demonstreze teza lui despre „Coranul creat", recurgînd la versete coranice. Chiar și adepții unor doctrine ezoterice care credeau într-un adevăr ascuns, inaccesibil vulgului, au continuat să vadă în Coran învelișul exterior pe care e suficient să știi a-l străpunge pentru a ajunge la cunoașterea realității profunde.

Toate aceste trăsături au contribuit în definitiv să scoată în relief locul excepțional ocupat în civilizația musulmană de o scriere căreia — cu rare excepții — toți erau de acord să-i recunoască „inimitabilitatea" unică. Pentru ei stilul Coranului n-avea și nu putea să aibă pereche. Dealtfel „revelarea" în această limbă arabă care nu atinsese mai înainte nivelul unei limbi de cultură avea să devină primul temei al sentimentului de superioritate care a pus stăpînire pe locuitorii Arabiei începînd de la propovăduirea lui Muhammad.

Coranul a conferit în adevăr o calitate preeminentă limbii de care se servea și care, găsindu-se chiar prin aceasta menită unei folosiri liturgice cu totul apte de a o valorifica, a rămas limba prin excelență vehiculată a noii civilizații, destinată să se perpetueze în credințele religioase, cu toate că unele regiuni făcuseră să renască, începînd din secolul al XI-lea, limbile și literaturile lor locale. În ochii gramaticienilor* arabi de pildă, ea a rămas totdeauna modelul la care era necesar să te referi în toate ocaziile. Ea a fost aceea pe care se străduiau s-o explice studiile filologice care au început să înflorească în secolul al VIII-lea și în cel de-al IX-lea și care recurgeau pentru a o înțelege fie la poezia zisă preislamică, a cărei culegere începuse pe atunci, fie la vorbirea beduinilor, care erau considerați ca păstrînd idiomul arab cel mai vechi, în toată puritatea lui. În pofida evoluției și mlădierii considerabile pe care avea s-o cunoască proza artistică în primii ani ai Imperiului musulman, Coranul a fost totdeauna privit ca normă gramaticală, în timp ce invocațiile sale lirice rămîneau modelul perfect al frumuseții literare, model pe care doar poeții nerespectuoși, ca al-Ma'arrī*, au cutezat să încerce a-l întrece.

Odată cu această limbă cristalizată în necontestata ei puritate, revelația coranică a contribuit la răspîndirea unei culturi cu adevărat arabe, aceea pe care o constituiau tradiții, anecdote și proverbe datînd din epoca anteislamică și din primii ani ai Islamului. Această cultură e aceea care a fost opusă cu un succes uneori variabil, dar cu o con-

stantă tenacitate, moștenirilor zise „străine" — aceea a elenismului și mai ales aceea a iranismului —, pe care unele elemente încercau progresiv să le integreze patrimoniului musulman. Guvernanții care au susținut această luptă știau în adevăr că a pune la îndoială cultura arabă echivala cu a atinge, pe de o parte, Revelației, „arabă" prin definiție, pe de altă parte, meritele poporului arab, care fusese ales ca depozitarul ei. Va trebui să așteptăm perioada pe care o vom numi post-clasică, pentru ca să vedem admise oficial opere literare ce se sustrăgeau acestei tradiții lingvistice și culturale născute din admirația pentru Coran.

Un atare climat de veneraţie a dominat evident orientarea studiilor coranice vechi și se înțelege de la sine că eforturile depuse de exegeții și filologii musulmani de tendințe diferite pentru a preciza înțelesul exact al textului sacru nu s-au înrudit niciodată decît de foarte departe cu acelea ale istoricilor occidentali moderni. Aceștia, la rîndul lor, au căutat mai puțin să interpreteze suratele coranice decît să le compare și să le claseze, pentru a determina ordinea cronologică în care ele au trebuit să fi fost revelate altădată. Transcrierea adoptată de primii califi rînduia în adevăr capitolele în ordinea lungimii, cele mai lungi în frunte, începînd cu surata a II-a, care urmează „Liminara" și cuprinde două sute optzeci și opt de versete, iar cele mai scurte la sfîrșit, unde unele surate numără mai puțin de zece versete. După tradiție, capitolele de la Mecca, cele dintîi revelate, ar fi fost în general cele mai scurte, în timp ce capitolele de la Medina erau, dimpotrivă, destul de lungi; așadar, ordinea actuală ar fi în ansamblu inversul ordinii cronologice. Dar în detaliu, numeroase probleme se pun celui ce vrea să încerce o reconstituire cronologică, a cărei cunoaștere ar fi importantă pentru a putea stabili diferitele etape ale Revelației.

Aceiași orientaliști moderni s-au interesat, pe de altă parte, de problemele puse de o limbă pe care
155 ei refuză s-o recunoască numai ca imagine a vor-

birii kuraysiților din Mecca, ci voiesc s-o lege de acea *koiné*[1] poetică răspîndită, pare-se, în Arabia și chiar în regiunile siro-mesopotamiene încă din secolul al VI-lea. Dar eforturile lor în această direcție n-au ajuns încă la nici o concluzie fermă, atît de greu a rămas de a stabili raporturi între limba Coranului, aceea a rapsozilor din Arabia și aceea a mediilor arabe creștine, unde scrierea* arabă însăși ar fi luat, pare-se, naștere din variantele cursive ale altor scrieri semitice mai vechi, aflate în uz pe atunci. Fără îndoială, limba comună putea fi, în secolul al VII-lea, sensibil mai evoluată decît au înclinat unii să creadă. Dar vestigiile ei ajunse pînă la noi nu permit formarea unei opinii precise, și nu se știe în ce măsură textele poeziei preislamice, îndeosebi, n-au fost adaptate, cu prilejul compilării lor în epoca abbasidă, la ceea ce se considera atunci ca fiind norma „clasică".

Fără a intra ulterior în amănuntele discuțiilor la care a dat loc studiul textului coranic printre exegeții sau filologii musulmani, ca și printre istoricii din vremea noastră, putem prezenta aci principalele teme ale predicării care a hrănit gîndirea medievală, înainte de a rămîne pînă în zilele noastre baza oricărei gîndiri islamice. Aceste teme pot fi ilustrate printr-un anumit număr de citate, a căror traducere nu dă însă decît o idee depărtată, pînă într-atît îmbracă ele în arabă o formă expresivă și, s-ar putea chiar spune, o veritabilă forță incantatorie.

O întreagă serie de surate, printre care cele mai scurte și probabil cele mai vechi, proclamă într-un stil cu contraste tari și bogat în imagini apropierea iminentă a judecății de apoi*, despre care se găsește în *Coran*, LXXXIV, 1—12, o descriere caracteristică:

Cînd cerul se va despica,
și-L va asculta pe Domnul său, după cuviință,
cînd pămîntul se va netezi,

[1] *koiné* (gr.) = limbă comună (n.t.).

aruncînd tot ce e pe el și deșertîndu-se,
și-L va asculta pe Domnul său, după cuviință,
atunci, o, Omule, ce te străduiești cu totul
spre Stăpînul tău,
îl vei întîlni.
Cel ce-și va primi cartea în mîna dreaptă
va fi judecat cu blîndețe
și se va înapoia la ai săi, în bucurie;
iar cel ce-și va primi cartea după spatele său,
va chema nimicirea
în timp ce va arde în vîlvătaie.

Aceste surate inspiră oamenilor teama de pedeapsa finală, care va fi însoțită de copleșitoare manifestări ale puterii divine în ziua cutremurătoare cînd „oamenii vor fi ca fluturi împrăștiați, cînd munții vor fi ca fulgi de lînă scărmănată" (*Coran*, CI, 4—5); în acea clipă, în adevăr, „cînd cerul se va despica, cînd stelele se vor împrăștia, cînd mările vor fi aruncate peste malurile lor, cînd mormintele vor ieși la lumină, sufletul va ști ce a adunat pentru el și împotriva lui" (*Coran*, LXXXII, 1—5). Sînt tot atîtea chemări repetate la o reformă morală și religioasă, de îndemnuri la rînduirea vieții pe pămînt în funcție de cea de apoi, apeluri ce se adresau mai ales la origine, pare-se, bogaților negustori din Mecca, vinovați de a-i oprima pe cei slabi și săraci, dar care aveau să păstreze apoi o valoare de amenințare, exprimată îndeosebi de surata XCII:

Prin noapte, cînd se întinde!
Prin zi, cînd strălucește!
Prin Ceea ce făcut-a bărbatul și femeia!
Cu adevărat, roadele străduințelor voastre sînt deosebite
Cel ce dă, ce e cucernic
și recunoaște ca adevărată Prea Minunata Răsplată,
aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Tihne.
Celui zgîrcit și plin de-nfumurare,
ce vede o minciună în Prea Minunata Răsplată,
aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Cazne,
și la nimic nu-i va sluji averea cînd va cădea în foc

Cu prilejul zilei de apoi, fiecare va fi judecat după faptele sale: „Cel ce va fi făcut binele cît greutatea unui fir de colb, îl va vedea. Cel ce va fi făcut răul cît greutatea unui fir de colb, îl va vedea" (*Coran*, XCIX 7—8). După ce vor fi cunoscut o „înviere", a cărei „realitate" este afirmată de numeroase versete, cei buni vor avea parte de plăcerile raiului: „Răsplata lor vor fi, alături de Dumnezeul lor, grădinile Edenului sub care curg pîraie, unde vor sălăşlui nemuritori, pe veci. Dumnezeu va fi mulţumit de ei, şi ei vor fi mulţumiţi de Dumnezeu" (*Coran*, XCVIII, 7—8). Cît despre cei răi, ei vor fi aruncaţi în iad, „dogoarea", „Focul aprins al lui Dumnezeu, care mistuie pînă la rărunchi şi se închide deasupra lor ca o boltă pe înalte coloane de flăcări" (*Coran*, CIV, 6—9). Şi în timp ce ecoul acestor teme va continua să se facă auzit în tot timpul vieţii lui Muhammad, descrierile răsplăţii sau a pedepsei promise vor atinge uneori o minuţioasă precizie care nu va exclude suflul poetic. Surata LVI, 26—43, după ce evocă soarta deosebit de demnă de invidiat a unor aleşi, care sînt „Apropiaţii lui Dumnezeu", se sileşte să prezinte astfel soarta Tovarăşilor Dreptei sau ai Stîngii:

Tovarăşii Dreptei (care sînt tovarăşii Dreptei!)
vor fi înşiraţi printre jujube
şi salcîmii fără spini,
într-o umbră întinsă,
lîngă ape curgătoare
lîngă poame îmbelşugate,
nici tăiate, nici păzite,
culcaţi pe aşternuturi ridicate deasupra solului.
Hurii ce le-am creat desăvîrşite
şi le-am păstrat fecioare,
gingaşe, de aceeaşi tinereţe,
date vor fi Tovarăşilor Dreptei,
sumedenie dintre Cei dinainte
şi sumedenie dintre Cei de apoi!
Tovarăşii Stîngii (care sînt Tovarăşii Stîngii!)
vor fi într-un vînt arzător şi o apă clocotită,
sub o umbră de fum neagră,
nici răcoroasă, nici binefăcătoare.

Alături de acest mesaj totodată escatologic şi moral, al cărui conţinut simplu şi ale cărui imagini violente nu oferă totuşi nici o regulă de viaţă, a apărut foarte devreme trăsătura majoră a propovăduirii muhammadiene, şi anume proclamarea unicităţii unui Dumnezeu, care porunceşte universului şi conduce oamenii după voinţa lui. O surată, surata CXII, al cărei titlu este adesea tradus prin „surata Cultului sincer", constituie expresia cea mai desăvîrşită a acestei dogme, simţită ca atare de musulmani, cărora le-a plăcut s-o reproducă în inscripţiile monumentale cu caracter religios, ca şi pe monezile cele mai vechi:

Spune: *El este Dumnezeu, cel unic,*
Dumnezeu cel veşnic.
El n-a zămislit şi n-a fost zămislit.
De-o seamă cu El nu-i nimeni.

Un verset, versetul 16 al suratei a III-a, în care Dumnezeu însuşi atestă unicitatea sa, constituie în această privinţă încă o mărturie frecvent repetată: „Dumnezeu mărturiseşte astfel că nu e Dumnezeu afară de el, iar îngerii şi cei ce posedă ştiinţa şi se ridică pentru dreptate mărturisesc că nu e Dumnezeu afară de El, Puternicul, Înţeleptul". Dar relaţia ce există între un Dumnezeu atotputernic şi omul pe care l-a creat este exprimată mai ales prn surata zisă „Liminară" (*Fātiha*), singurul text de rugăciune pe care-l conţine Coranul şi care din această cauză joacă un rol eminent în liturghie:

În numele lui Dumnezeu, cel milostiv, cel îndurător,
Laudă lui Dumnezeu, Stăpîn al lumilor,
Milos, îndurător.
Stăpîn al zilei Judecăţii!
Pe Tine te preamărim, Ţie îţi cerem ajutor:
Du-ne pe calea cea dreaptă,
calea celor cărora le-ai dăruit binefacerile Tale, care nu sînt
nici ţinta mîniei Tale, nici rătăciţii.

Acest Dumnezeu unic, numit în arabă *Allāh* (după un cuvînt care înseamnă la origine „Dumnezeul"), era un dumnezeu personal, Stăpînul fiecărei ființe, înzestrat cu numeroase calificative, care apar în chip mai mult sau mai puțin regulat în diversele versete și care au fost foarte curînd adunate pentru a face cu ele o listă, aceea a Numelor* lui Dumnezeu, în număr de nouăzeci și nouă. Savanții moderni s-au întrebat, în această privință, în ce măsură această concepție s-a îmbogățit și s-a transformat treptat în cursul Revelației, plecînd de la un nucleu inițial. S-au putut astfel face ipoteze asupra vechimii noțiunii Dumnezeului „milostiv", care apare în formula ce precede fiecare surată, „În numele Domnului, cel Milostiv, cel Milos". Este însă evident că pentru musulmanul din evul mediu, ca și pentru credinciosul de azi, o atare preocupare n-avea nici un rost și că-i era de ajuns să găsească în Coran o imagine a lui Dumnezeu cu aspecte complementare, pe care le socotea deopotrivă de importante.

Această imagine era în primul rînd aceea a unui Dumnezeu creator, care nu numai că a creat lumea, ca în tradiția iudeo-creștină: „Acela care a făcut în șase zile cerurile și pămîntul și ce este între ele, apoi S-a așezat cu măreție pe tron" *Coran*, XXV, 60), ci continuă să creeze tot ce mișcă și trăiește pe pămînt. El e principiul oricărei vieți, cuprinde și cunoaște orice lucru, după cum afirmă un verset deseori reprodus: „Dumnezeu — nu este Dumnezeu afară de El — este Cel viu, Cel veșnic. Nici toropeala, nici somnul nu-L cuprind. Al Lui este ceea ce se află în ceruri și ceea ce se află pe pămînt. Care e acela ce va mijloci pe lîngă el fără voia Lui? El știe ce se găsește înaintea oamenilor și în spatele lor, în timp ce ei nu cuprind din știința Lui decît ce vrea El. Tronul Lui se întinde peste ceruri și pămînt. Păstrarea lor nu-L copleșește. El este Cel înalt, Cel puternic." (*Coran* II, 256).

Din atotputernicia lui Dumnezeu, din atotștiința și îndurarea lui, decurg principalele sale aspecte. În îndurarea lui, el a dăruit Revelația, pentru a permite oamenilor să urmeze calea cea dreaptă,

şi-i iartă pe cei ce s-ar rătăci. Dar, atotputernic, el îi conduce în acelaşi timp pe oameni după bunul său plac şi poate „rătăci pe cine vrea", să facă credincios sau necredincios pe cine vrea: „Aceluia pe care Dumnezeu vrea să-l îndrume, El îi deschide pieptul în faţa Islamului. Aceluia pe care vrea să-l rătăcească, El îi face pieptul îngust, îl pune la strîmtoare de parcă s-ar sui la cer. Astfel Dumnezeu face mînia Lui să apese asupra acelora ce nu cred" (*Coran*, VI, 125). Răspunderea omenească, afirmată de versetele privitoare la judecata de apoi, se găseşte astfel limitată de alte pasaje, care par să se fi aplicat iniţial la rătăcirea de neînţeles în care se complăceau oamenii din Mecca atunci cînd au refuzat să adere la Islam. Resursa esenţială rămîne în acest caz însuşi Dumnezeu, căruia musulmanul n-are decît să i se destăinuiască cerîndu-i adăpost.

Transcendent şi unic, Dumnezeul „căruia nimic nu i se aseamănă" (*Coran*, XLII, 9) se interesează totuşi de oameni, creaturile lui. Ei sînt aceia cărora le-a transmis Porunca lui sub forma Revelaţiei, care este deci Cuvîntul lui. El îi ajută pe credincioşi cu Sufletul sau Duhul său, de nu chiar cu Prezenţa lui, dacă trebuie înţeles astfel termenul *sakīna*, mai degrabă întrebuinţat de comentatori ca însemnînd „seninătate, calm", termen ce apare în versetele din perioada de la Medina, cum e următorul: „El e acela care a făcut prezenţa divină să pogoare în inimile credincioşilor, pentru ca ei să adauge o credinţă la credinţa lor" (*Coran*, XLVIII, 4). Dar prezenţa lui Dumnezeu este cel mai adesea simbolizată de Lumina lui, pe care o evocă celebrul verset 35 al suratei XXIV: „Dumnezeu este Lumina cerurilor şi a pămîntului. Lumina Lui seamănă cu o firidă în care se află o candelă; candela este într-un vas de sticlă: sticla luceşte ca o stea sclipitoare. Ea pare aprinsă dintr-un pom sfinţit, măslin ce nu este nici din Răsărit, nici din Apus, al cărui ulei ar fi în stare să lumineze singur, chiar dacă nici un foc nu l-ar atinge. Lumină peste Lumină. Spre Lumina Sa Dumnezeu îndreaptă pe cine vrea."

Dumnezeu are, pe de altă parte, ca slujitori și soli, îngerii, creați din lumină, cărora li se opun demonii, creați din foc și comandați de Iblīs*. Iblīs ar fi un fost înger, care s-ar fi răsculat și ar fi refuzat să se prosterneze în fața primului om, spunînd: „Sînt mai bun decît ceea ce ai creat. Tu m-ai creat din foc, pe cînd pe el Tu l-ai creat din argilă" (*Coran*, XXXIX, 77). Între îngeri și demoni subzistă djinnii*, moșteniți de la credințele anteislamice.

Cu oamenii, „fiii lui Adam", Dumnezeu a încheiat un Pact* înainte chiar ca ei să fi fost creați: „Și amintește-le că atunci cînd Dumnezeul tău a scos o seminție din rărunchii fiilor lui Adam și i-a făcut să mărturisească împotriva lor înșile: «Nu sînt eu oare Dumnezeul vostru?» urmașii fiilor lui Adam au răspuns: «Da! stăm martori despre aceasta!» "(*Coran*, VII, 171). El i-a lăsat însă lui Iblīs puterea de a-i ademeni pe oameni și, pentru a-i menține pe aceștia pe calea cea dreaptă, el a trimis revelații succesive diferitelor popoare, care au refuzat să le asculte. Așa a făcut poporul lui Noe, la fel ca tribul 'Ad* și neamul Thamūd*, popoare legendare din Arabia, care, înaintea oamenilor din Mecca, s-au făcut vinovați de respingerea mesajului și de o necredință stigmatizată în unele surate: „Înainte de ei, poporul lui Noe a strigat că ar fi o minciună. Pe slujitorul Nostru l-au făcut mincinos. Au spus despre el: «E un smintit!» A fost respins și s-a rugat către Domnul lui: «Sînt biruit, ajută-mă!» Noi am deschis porțile cerului unui puhoi năvalnic; am făcut izvoare să țîșnească din pămînt, și cele două șuvoaie s-au unit după porunca dată [...] Poporul 'Ad a strigat împotriva minciunii. Cum Mi-au fost zbuciumul, așa și semnele prevestitoare! Am dezlănțuit împotriva lor, într-o zi aducătoare de nenorociri, nesfîrșită, un vînt vîjîitor care smulgea oamenii ca trunchiurile de palmier dezrădăcinate [...] Thamūzii au tratat de minciuni prevenirile. Ei au strigat: «Urmavom oare pe un singur om ieșit din noi? Am cădea atunci în rătăcire și în nebunie! Virtutea pilduitoare i-a fost dată numai lui dintre noi? Nicidecum. E

un înşelător neruşinat!» Ei vor afla mîine cine e înşelătorul neruşinat!" (*Coran*, LIV, 9—12, 18—20 şi 23—26).

Alte exemple analoage sînt luate din istoria poporului evreu. Astfel Avraam* a încercat zadarnic să-i abată pe ai săi de la adorarea idolilor: „Ei s-au întors de la el şi au fugit. El s-a strecurat atunci lîngă idolii lor şi le-a zis: «Cum! Nu mîncaţi? De ce nu vorbiţi?» şi s-a năpustit asupra lor, lovindu-i cu dreapta. Oamenii au alergat spre el: «Vă închinaţi, a întrebat el, la ceea ce ciopliţi, cînd Dumnezeu e acela care v-a făcut, pe voi şi ceea ce aţi plăsmuit? — Clădiţi un cuptor pentru el, i se răspunse, şi aruncaţi-l în văpaie!»" (*Coran*, XXXVII, 88—95). Cît despre Moise*, el şi-a condus poporul spre Pămîntul făgăduinţei, dar în timp ce primea pe muntele sfînt poruncile lui Dumnezeu, poporul lui şi-a cioplit un idol şi a pornit să i se închine: „cînd Moise spuse poporului său: «O, norod al meu! v-aţi făcut rău vouă înşivă luînd Viţelul de aur ca idol. Întoarceţi-vă la Creatorul vostru şi ucideţi-vă! Va fi mai bine pentru voi în ochii Creatorului vostru şi El îşi va reveni din mînia Sa împotriva voastră. În adevăr, El este Revocatorul, Îndurătorul»" (*Coran*, II, 51). Mai sînt pomeniţi şi alţi trimişi — Lot, Iosif, Ilie, Eliseu — ca martori ai atotputerniciei divine, de care nimeni nu poate să scape. Muhammad apare astfel ca ultimul dintre aceşti profeţi pe care Dumnezeu i-a trimis omenirii necredincioase şi trufaşe, acela, de asemenea, care aduce oamenilor mijlocul mîntuirii definitive. Povestirea pedepselor suferite de popoarele care i-au respins pe predecesorii săi umple versetele din cea de-a doua perioadă de la Mecca, corespunzătoare celor mai aprinse certuri între Muhammad şi kurayşiţi.

La capătul şirului pe care-l încheie apariţia lui Muhammad se situează figura lui Iisus, numit 'Īsā*, a cărui naştere virginală Coranul o recunoaşte şi căruia îi atribuie miracole, fără a face însă din el mai mult decît un profet: „Aminteşte, cînd îngerii au zis": «O, Maria! Dumnezeu îţi vesteşte Cuvîntul ce vine de la El, al cărui nume este Mesia,

Iisus, fiu al Mariei, care va străluci în viaţa cea nemijlocită şi în cea de apoi şi va fi printre Apropiaţii Domnului. El va grăi oamenilor, în leagăn şi în vîrsta de barbat şi va fi printre sfinţi»" (*Coran*, III, 40—41). Dealtfel, Muhammad, vorbind la porunca unui Glas pe care-l identificase cu acela al îngerului Gabriel, n-avea pretenţia de a propovădui o religie nouă. Învăţătura pe care a proclamat-o a fost pentru el religia lui Avraam hanîful, pe care evreii şi creştinii o alteraseră şi pe care era însărcinat s-o restabilească în integritatea ei. De aci, îndemnurile repetate adresate de el „celor cu Scriptura" pentru a-i face să accepte Revelaţia autentică şi să-şi lepede erorile: „O, voi, cei cu Scriptura! De ce denaturaţi adevărul cu ajutorul mastuirii? De ce tăinuiţi adevărul cu toate că ştiţi?" (*Coran*, III, 64). „O, voi, cei cu Scriptura !Nu întreceţi măsura în credinţa voastră! Nu spuneţi despre Dumnezeu decît adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei este doar Apostolul Domnului, Cuvîntul Lui pus de el în Maria şi un Duh ieşit din El. Credeţi în Dumnezeu şi în Apostolii Săi şi nu spuneţi: «Trei!» Încetaţi! Va fi un bine pentru voi. Dumnezeu nu e decît unul. Mărire Lui. El să aibă un copil? Al lui e ceea ce este în ceruri şi pe pămînt. Dumnezeu e de ajuns ca ocrotitor!" (*Coran*, IV, 169).

În această perspectivă, Avraam era întemeietorul templului de la Mecca, identificat cu Ka'ba: „Şi amintiţi-vă cînd am făcut [din templul de la Mecca] un loc de adunare şi un adăpost pentru oameni, şi am zis: «Ţineţi locul lui Avraam ca loc de rugăciune!» Făcut-am învoială cu Avraam şi Ismail zicîndu-le: «Curăţaţi casa Mea pentru cei ce fac înconjurul ei, pentru cei ce se retrag ca să se reculeagă, pentru cei ce se pleacă şi se închină în ea»" (*Coran*, II, 119). „Amintiţi-vă cînd Avraam, cu Ismail, înălţa zidurile [templului de la Mecca], zicînd: «Stăpîne! Primeşte aceasta de la noi! Tu eşti Cel ce aude! Cel ce ştie!»" (*Coran*, II, 121). Mecca era astfel considerată leagănul Revelaţiei eterne, comunicată de acum înainte de Muhammad

în arabă, căci ea se adresa mai întîi poporului arab, ales de Dumnezeu ca s-o primească.

Această învățătură plină de amintiri iudeo-creștine, în care se regăseau accente demne de profeții biblici și pasaje comparabile cu imnuri siriace, se învecina în apelurile lui Muhammad cu prescripțiile care reglementau pe viitor viața noii comunități. Era vorba mai întîi de prescripțiile rituale care priveau îndeplinirea Rugăciunii, a Postului și a Pelerinajului, îl obligau pe credincios să se achite de Dania legală și corespundeau la atitudinea de supunere definită mai înainte. Dar se găseau în ea și prescripții sociale privind căsătoria*, moștenirea și sclavia, al căror scop era în general acela de a corecta vechile obiceiuri ale arabilor beduini sau caravanieri, îndeosebi în ceea ce privește protecția femeilor și a orfanilor. Semnificative în această privință sînt anumite pasaje ale suratei zise „a Femeilor", ale cărei versete au fost revelate după bătălia de la Uhud, care se soldase prin moartea unui mare număr de credincioși: „Dați orfanilor bunurile lor! Nu răspundeți la bine cu răul! Nu mîncați averea lor în folosul averii voastre, căci aceasta e un păcat greu. Dacă vă e teamă că veți fi nedrepți față de orfani... atunci luați ca soții două, trei sau patru dintre femeile care vă vor fi plăcute, dar dacă vă e teamă că nu veți fi cu dreptate, atunci luați numai una sau concubine! Aceasta vă va ajuta să nu fiți părtinitori" (*Coran*, IV, 2—3). În aceeași surată se mai poate citi: „O, voi cei ce credeți! Nu vă apropiați de Rugăciune atunci cînd sînteți beți, înainte de a ști ce spuneți! Nu vă apropiați de ea în stare de necurățenie —afară doar dacă sînteți în călătorie — înainte de a vă fi spălat! Dacă sînteți bolnavi sau în călătorie, ori dacă unul din voi vine din locul tainic, ori dacă v-ați mîngîiat soțiile și nu găsiți apă, luați nisip bun de pe sol și treceți-vi-l pe față și pe mîini! Dumnezeu e îngăduitor și iertător!" (*Coran*, IV, 46).

Aceste sfaturi adesea foarte minuțioase, îndeosebi în ce privește regulile de succesiune, se situau
165 pe un plan practic și se deosebeau de adjurațiile

cu caracter teologic, atingînd însă doar rareori o adevărată forță morală, sensibilă totuși într-un verset ca acela ce se străduia să definească evlavia, spunînd: „Evlavia nu constă în a vă întoarce cu fața spre răsărit și spre apus, ci evlavios e acela ce crede în Dumnezeu și în ziua de apoi, în îngeri, în Scriptură și în Profeți, acela ce dă din bunul său — din oricîtă dragoste pentru El — rudelor, orfanilor, săracilor, călătorilor, cerșetorilor și pentru dezrobirea sclavilor, acela ce-și săvîrșește Rugăciunea și face milostenii. Și cei ce-și îndeplinesc făgăduințele cînd le-au făcut, cei statornici în mijlocul greutăților, a nenorocirilor și în clipa primejdiei, aceștia sînt cei drepți, cei temători de Dumnezeu" (*Coran*, II, 172). Acestui verset îi poate fi alăturat tabloul, aflat în alt loc, al calităților pretinse de Dumnezeu credinciosului: „Slujiți-l pe Dumnezeu și nu puneți nimic pe o treaptă cu El! Faceți binele tatălui și mamei voastre, aproapelui, orfanilor, săracilor, clientului prin rudenie, clientului prin vecinătate, tovarășului prin vecinătate, călătorului și sclavilor voștri! Dumnezeu nu-l iubește pe cel ce e semeț și plin de îngîmfare. El nu-i iubește pe cei care sînt zgîrciți și-i îndeamnă pe alți oameni la zgîrcenie, care trec sub tăcere bunăvoința pe care Dumnezeu le-a arătat-o. Am pregătit pentru necredincioși o pedeapsă înjositoare. Dumnezeu nu-i iubește pe aceia ce-și cheltuiesc bunurile în pomeni doar pentru a fi văzuți de oameni, fără să creadă în Dumnezeu, nici în ziua de apoi. Cel ce-l are pe Satana ca tovarăș, ce dezgustător e acest tovarăș!" (*Coran*, IV, 40—42).

Dominate așadar de teama de puterea arbitrară a Creatorului și de o încredere destul de vagă în mila lui, temele principale ale Coranului aveau nevoie să fie explicitate pentru a oferi bazele unei adevărate reguli de viață. Această sarcină a fost asumată la început de Muhammad însuși, care a călăuzit cu o atenție veșnic trează primele dezvoltări ale micii sale comunități din Medina; el a rămas pentru viitor interpretul ideal al Revelației,

acela ale cărui fapte și cuvinte, păstrate cu grijă de Discipoli sub formă orală, apoi scrisă, au constituit îndreptarul indispensabil al juriștilor și al teologilor ulteriori. Atît de mare a fost, în adevăr, respectul de care n-avea să înceteze de a fi înconjurată, în tot cursul istoriei Islamului, persoana Profetului, încît „comportarea" lui personală, sau *sunna*, reflectată în Tradiția relativă la cuvintele, faptele și gesturile lui, sau *hadīth*, a fost totdeauna considerată ca un fel de ilustrare desăvîrșită și permanentă a doctrinei prea adesea ambigue, a Revelației. Imitarea acestei *sunna* a inspirat, de pildă, anumite aspecte ale Islamului ulterior, aspecte pe care revelația coranică singură nu le-ar putea explica; este vorba îndeosebi de caracterul lui războinic, imitare a vieții lui Muhammad și a eforturilor sale de a găsi în triumful armelor dovada adevărului misiunii sale.

Obiceiurile urmate de Muhammad corespundeau însă unei situații sociale determinate care, în pofida efectelor unui spirit nou, rămînea mai mult sau mai puțin comandată de deprinderile proprii Arabiei preislamice. Ele nu puteau constitui un răspuns suficient la întrebările pe care aveau să și le pună succesiv, într-un context istoric transformat, membrii unei comunități islamice în plină dezvoltare, agitată de neînțelegeri interne și înviorată prin contactele ei cu civilizațiile bizantină și sasanidă, cărora li se substituise. Principalele probleme pe care le-a avut de dezlegat, încă de la dispariția Profetului și pe măsura ivirii unui anumit număr de crize politice și religioase, cugetarea primilor credincioși, au dat naștere deci unor soluții divergente, corespunzînd la tot atîtea interpretări ale doctrinei musulmane și care explică nașterea unor adevărate școli de gîndire distincte și uneori opuse în diferitele domenii ale teologiei, ale dreptului sau ale misticii.

Domeniul teologic, în care s-au ivit îndată probleme atît de grave ca aceea a *imamat**-ului și statutului credincioșilor, a fost fără îndoială atins cel dintîi de eforturile acestei progresive luări de
 conștiință. În adevăr, îndată după moartea Profe-

tului, se înfruntaseră, în mijlocul ambițiilor contrare ale pretendenților la succesiunea lui, mai multe atitudini, ale căror consecințe istorice le-am văzut mai sus și care purtau în germene adevărate opțiuni dogmatice. Una fusese aceea a Discipolilor, care au refuzat la început să creadă în moartea lui, socotind că Revelația nu este încheiată și că îndrumătorul lor poate că plecase, asemenea lui Moise, ca să-l întîlnească pe Domnul lui, atitudine care a fost repede părăsită, dar care avea să corespundă mai tîrziu unei poziții fundamentale a unor anumite grupuri de musulmani. Cealaltă fusese aceea a credincioșilor aderenți la ideea că Muhammad trebuie înlocuit printr-un bărbat capabil de a călăuzi la rîndul său Comunitatea. În mijlocul acestor credincioși, divergențele existente între auxiliarii din Medina, care revendicau puterea pentru ei înșiși, și expatriații din Mecca, care au reușit să obțină proclamarea unuia dintre ei, Abū Bakr, și să elimine ruda cea mai apropiată a lui Muhammad în persoana vărului și ginerelui său 'Alī, au dat naștere, la rîndul lor, unei adevărate dispute de principii: califatul trebuia oare să revină membrilor familiei Profetului, oricare ar fi competența lor, sau membrilor celor mai calificați ai clanului kurayșiților?

Această întrebare primordială era menită să se pună cu o acuitate neîncetat crescîndă cu prilejul discuțiilor care au agitat primele patru califate și au stat la baza unei succesiuni de evenimente binecunoscute. Ea era legată de definiția puterii în țara Islamului, problemă cu caracter atît religios cît și politic, dat fiind că era vorba de puterea unui personaj, care succeda Profetului și care purta titlul de „reprezentant" al Trimisului lui Dumnezeu. Importanța lui n-a făcut decît să crească cu prilejul marii dezbinări care a urmat uciderii celui de-al treilea calif, kurayșitul 'Uthmān, vinovat, după unii, de a nu se fi conformat Legii coranice, privit de alții — potrivit tezei susținute de „răzbunătorul sîngelui său", vărul său Mu'āwiya, pe atunci guvernator al Siriei, înainte de a deveni

întemeietorul dinastiei umayyade — ca o victimă pe nedrept jertfită de adversarii săi.

Acuzațiile pe care, în timpul vieții sale, inamicii săi și anume partizanii lui 'Alī, înlăturat pentru a treia oară, nu încetaseră să i le aducă, priveau inovațiile sale reprobabile — de exemplu, constituirea unui Tezaur în loc de a împărți produsul prăzii între combatanți, conform prescripțiilor originare — precum și modul cum rezervase posturile importante pentru membrii familiei sale, considerați de el ca fiind mai siguri și mai competenți. Pentru a hotărî asupra culpabilității lui, trebuia precizat mai întîi dacă în adevăr califul era dator să respecte cu strictețe prescripțiile coranice sau dacă îi era îngăduit, pentru binele Comunității să introducă regulamente care modificau în fapt aplicarea acestora.

În fața concepției originare apărate de 'Alī și care consta în a menține integral organizarea de tip egalitar instaurată de Profet, se ridica un sistem cu totul diferit, care corespundea acum necesității de a întemeia un stat avînd structura lui proprie și apărătorii lui siguri. Pentru unii precumpănea respectul față de vechea organizare materială legată de dispozițiile inițiale ale Revelației, de Muhammad, de amintirea lui și de prestigiul familiei sale; pentru ceilalți, ceea ce importa în primul rînd erau cerințele practice ale nașterii și menținerii unei noi forme de societate, scăpată de mult din cadrul manifestărilor ei de la Medina. Exprimate în acest fel pentru prima dată, astfel de opțiuni cu privire la natura și la posibilitățile de a institui o ordine socială islamică adaptată mai mult spiritului decît literei textului coranic afirmau în toată complexitatea ei problema legitimității puterii garantate de noua religie; dacă cei mai mulți recunoșteau ca licită condamnarea la moarte a unui calif vinovat, rămînea totuși greu de știut în ce fel trebuiau apreciate, în acest caz, condițiile unei atare infidelități.

În același timp, credincioșii se găseau puși în situația de a se pronunța asupra unei probleme
169 teologice care îi interesa poate în chip și mai

direct, aceea a statutului lor de membri, legitimi sau nu, ai Comunității. Sîngeroasa bătălie zisă a Cămilei, iscată atunci între Discipoli, a stat la originea unei dezbateri al cărei ecou se regăsește în multe scrieri și care n-a încetat de a alimenta gîndirea învățaților și a juriștilor: obiectul ei era de a stabili care dintre cele două părți fusese în dreptul ei cu acest prilej și cum trebuiau judecați cei răspunzători de o asemenea ciocnire. Toți părtașii la această dramă fratricidă nu trebuiau ei înglobați în aceeași condamnare? Nu se putea da un răspuns decît după determinarea împrejurărilor în care lupta cu armele constituia o greșeală gravă și după reflectarea asupra sorții rezervate credinciosului vinovat de o atare greșeală. Răspunsurile ce par să fi fost propuse de pe atunci la această întrebare, vitală pentru Comunitatea, a cărei alcătuire exactă trebuia să fie definită și totodată importantă pentru comportamentul individual al musulmanilor puși în fața problemei credinței și a acțiunilor, nu ne sînt exact cunoscute. Ele au fost totuși la originea unor elaborări care s-au concretizat mai tîrziu și ale căror divergențe ar fi suficiente pentru a dovedi diversitatea lor.

Dar cele mai interesante interpretări care au început de atunci a-și croi drum pe planul teologic au fost fără îndoială acelea ale haridjismului și ale și'ismului, astfel cum s-au ivit ele curînd printre partizanii lui 'Alī, ireconciliabil dezbinați și preocupați de a găsi pentru atitudinile lor politice o justificare doctrinală. Haridjiții fuseseră cei dintîi care, după ce se separaseră, cum am văzut mai sus, încă din 657, proclamînd: „Judecata aparține numai lui Dumnezeu", se revoltaseră împotriva lui 'Alī, pentru a întrupa o concepție intransigentă asupra Islamului, care a sedus totdeauna anumite grupuri. Dacă pe planul laic ei n-au desfășurat niciodată o acțiune foarte însemnată sau foarte întinsă, ei aveau să joace un mare rol în istoria gîndirii islamice, ajutînd-o să definească anumite noțiuni rămase confuze; opiniile lor, chiar respinse, au stat la originea multor sisteme ce au înflorit în anii posteriori,

Teza esențială susținută de haridjismul primitiv era aceea potrivit căreia Comunitatea cuprindea numai credincioși ce ascultau cu fidelitate de Legea Islamului, excluzîndu-i pe ceilalți, care trebuiau chiar, potrivit doctrinei originare, să fie uciși fără milă. Practic, aceasta însemna condamnarea fără apel a mai multor Discipoli, începînd cu 'Uthmān, continuînd cu Talha și cu al-Zubayr cît și cu 'Alī însuși, care cu toții trebuiau considerați, potrivit acestei concepții, „necredincioși", sortiți iadului veșnic, fără ca vreo iertare și nici vreo mijlocire să poată interveni în favoarea lor. Rezulta de asemenea că însuși șeful Comunității era dator să se supună riguros Legii, meritînd, dacă se abătea de la ea, dizgrația și moartea, și că demnitatea de calif trebuia să revină prin definiție celui mai bun și nu membrului cutărei familii sau al cutărui clan. De aci, un califat exclusiv electiv și nicidecum ereditar, pentru care nici o considerație de naștere sau de neam nu trebuia să tragă în cumpănă și nici să împiedice desemnarea celui mai demn, fie el chiar și un sclav abisinian.

Această doctrină, rigoristă la extrem, dar de o logică de necombătut, își găsea desigur justificarea în violența rivalităților ce urmaseră după moartea Profetului și care nu făceau dealtfel decît să continue politica de luptă neiertătoare dusă de Muhammad împotriva foștilor săi tovarăși de trib din Mecca, din momentul cînd se stabilise în propriul său domeniu. Ea nu s-a menținut decît cu greu ulterior, deoarece putea fi aplicată numai în teritorii unde tezele haridjite erau admise de toți. Dacă aceasta s-a întîmplat la sfîrșitul secolului al VII-lea în Fārs și în Arabia, aceste embrioane de state n-au întîrziat să dispară, iar haridjiții, împrăștiați printre ceilalți credincioși, au fost nevoiți să atenueze severitatea doctrinei lor, renunțînd în același timp la metodele teroriste și brutale care caracterizaseră la început insurecția lor. Vor subzista doar cîteva grupuri, ca acela al ibadiților* din Magreb, menținîndu-se acolo din doctrina lor principiul fundamental, care consta în a lega strîns între ele credința și acțiunile și care avea să continue multă

vreme a forma un obiect de discuţii între credincioşi.

Într-o parte cu totul diferită însă, mişcarea şi'ismului, acest „partid" al lui 'Alī, care a fost foarte activ în epoca umayyadă, se dezvolta pe tărîm teologic în două direcţii, corespunzînd la două concepţii despre legitimismul alid. Se ştie că după moartea tragică a lui al-Husayn la Karbalā', în 680, şi ralierea fratelui său, al-Hasan, la regim, avuseseră loc răscoale în favoarea lui Muhammad ibn al-Hanafiya şi că aceste răscoale fuseseră conduse, la sfîrşitul secolului al VII-lea, de un aventurier cu numele de al-Muhtār. Eşecul acestor tentative a dat naştere unor diverse doctrine: după unele imāmul, cum era numit pretendentul ce întrupa nădejdile cutărei sau cutărei cauze alide, nu era mort, ci numai dispărut şi avea să se întoarcă spre a triumfa asupra inamicilor săi; după alţii, fiecare dintre aceşti imāmi desemnase înainte de a muri un urmaş, asupra numelui căruia părerile erau divergente. Caracteristica grupărilor clandestine ce s-au constituit atunci era de a încredinţa conducerea propagandei nu imāmului însuşi, care trebuia să evite de a se manifesta, ci reprezentantului său, uneori denumit vizir, pe care imāmul trebuia să şi-l fi ataşat printr-o legătură de adopţiune spirituală. Unii şi'iţi atribuiau, pe de altă parte, imāmului lor calităţi supraumane, care-l situau în afara condiţiei de simplu muritor. Ideea unei revelaţii incomplete, a cărei încheiere deplină incumba unor personaje inspirate, deţinătoare de secrete şi de cunoştinţe pe care şi le transmiteau unele altora, începea să-şi croiască drum în mod mai mult sau mai puţin clar, venind să modifice într-un punct esenţial profetologia admisă pînă atunci.

Dar un spirit iarăşi diferit avea să anime, de la sfîrşitul epocii umayyade, celelalte revolte şi'ite, care au fost conduse de Zayd şi de fiul său Yahyā, descendenţi ai lui al-Husayn. Mişcarea lor, care avea să fie denumită mai tîrziu zaydită*, propovăduia răscoala armată şi rezerva titlul de imām unui descendent al lui 'Alī capabil de a se distinge

prin calităţile sale războinice, prin ştiinţa şi pietatea sa. Ea se întemeia deci în acelaşi timp pe principiul legitimist şi pe meritul personal, în sens larg, al unui pretendent, care era presupus a nu aduce nici o modificare Revelaţiei însăşi. Aderenţii mişcării erau totuşi cumplit de ostili dinastiilor domnitoare, umayyadă întîi, abbasidă pe urmă, şi divergenţele lor asupra definiţiei puterii legitime au atras după ele noi sciziuni între musulmani, pentru care concepţia despre imamat făcea parte integrantă din credinţă.

Haridjiţilor şi şi'iţilor, ieşiţi şi unii şi alţii din fracţiunea primei comunităţi musulmane favorabile lui 'Alī, li se opuneau sprijinitorii unei mişcări politico-religioase care-i susţinea pe suveranii umayyazi şi care a luat probabil naştere către sfîrşitul secolului al VII-lea. Această mişcare era murdjismul*, numit, se poate presupune, pentru că aderenţii lui, susţinînd că nimeni nu poate să prevadă hotărîrea pe care Dumnezeu o va lua în ziua de apoi cu privire la credincioşii vinovaţi de greşeli grave, preconizau să se „amîne" (*irdjā'*) judecata, fără a ţine seamă de greşelile pe care unii sau alţii păreau să le fi săvîrşit. Astfel credinţa singură era suficientă pentru a-l putea determina pe musulmanul demn de acest nume. O atare doctrină avea o incidenţă politică nicidecum neglijabilă: ea permitea noii dinastii califiene a Umayyazilor să scape de acuzaţiile de impietate pe care adversarii ei şi'iţi, haridjiţi sau pietişti le ridicau împotriva ei, fie calificîndu-i pe suveranii ei drept uzurpatori, fie imputîndu-le de a fi luat, ca odinioară 'Uthmān, măsuri neconforme prescripţiilor coranice şi de a fi transformat califatul într-un bun familial.

Dar alte discuţii teologice priveau în aceeaşi epocă o chestiune cu totul diferită, aceea a liberului arbitru, asupra căreia textele coranice sînt lipsite de precizie. A încerca de a o defini, însemna a face efortul de a stabili dacă omul este răspunzător de actele sale, sau dacă, dimpotrivă, acestea sînt pe de-a întregul determinate de Decretul divin* sau *kadar*. Partizanii „predeterminării", sau

djabriţi, care împiedicau criticile îndreptate de opinia publică împotriva califilor umayyazi, găseau pe atunci un sprijin la dinastia domnitoare. Dar poziţia lor doctrinală, care pare a fi fost veche şi foarte curentă în cercurile teologilor, a început brusc să fie combătută de personaje a căror propagandă a părut primejdioasă regimului şi care au fost curînd prigonite şi uneori chiar ucise.

Aceşti novatori desemnaţi prin numele oarecum dispreţuitor de kadariţi*, cu alte cuvinte cei ce restrîng puterea Decretului divin prin afirmarea răspunderii personale a creaturii, şi-au dezvoltat fără îndoială teoriile sub influenţa polemicilor purtate pe atunci cu creştinii, care reproşau Islamului concepţiile sale deterministe şi-l acuzau de a lăsa prea puţin loc răspunderii umane. Se ştie în adevăr, ca discuţii de acest fel avuseseră loc în timpul perioadei umayyade şi la începutul perioadei abbaside între reprezentanţi ai Islamului şi ai creştinismului. Rezervele formulate asupra autenticităţii cutărei refutări sau a cutărei relatări nu suprimă nimic din realitatea acestor contacte. Ne putem însă întreba de asemenea dacă cugetarea filosofică pe care continuau s-o practice la Djund-i Şāpur*, în Iran, adepţii vechii şcoli peripateticiene, care fuseseră surghiuniţi acolo de către Justinian, n-a exercitat şi ea o influenţă asupra controverselor epocii. Scopul pentru care anumiţi gînditori musulmani s-ar fi simţit împinşi pe atunci să nuanţeze interpretările teologice ce prevalaseră în perioada iniţială a Islamului ar fi fost acela de a se apăra împotriva argumentelor opuse credinţei lor de acele cercuri străine, pătrunse adesea de idei gnostice şi de metode raţionaliste.

Acestor kadariţi, destul de puţin cunoscuţi, par să li se fi alăturat la sfîrşitul califatului umayyad partizanii unei mişcări ce avea să exercite o influenţă considerabilă asupra gîndirii islamice, dar ale cărei origini rămîn greu de cunoscut. Este vorba de mişcarea mu'taziliţilor sau a „scizioniştilor temporizatori", care s-au „ţinut deoparte", în împrejurări mai degrabă obscure încă din epoca primelor războaie civile, declarînd că se abţin de a lua

atitudine între 'Alī şi adversarii lui succesivi. Atitudinea lor „neutralistă" a fost calificată prin termenul de *i'tizāl*, care avea pe atunci o semnificaţie mai ales politică, dar corespundea poate deja unei stări de spirit religioase. Ea a precedat, fără îndoială, justificarea luării lor de poziţie cu ajutorul unei doctrine care cuprindea elemente puţin coerente, dar care în mod esenţial avea să rezerve credinciosului vinovat de o greşeală gravă, cum ar fi participarea la un război civil, o situaţie „intermediară" ce-i lăsa posibilitatea de a se căi şi de a reveni în sînul Comunităţii.

Mu'tazilismul primitiv s-ar fi situat astfel de la început la jumătatea drumului dintre haridjism şi murdjism, după cum relatează dealtfel tradiţia următoare: „Cineva s-a apropiat într-o zi de al-Hasan al-Basrī şi i-a pus următoarea întrebare: «Tu, care ai autoritate pe tărîmul religiei, ştii că în zilele noastre s-a manifestat un grup de musulmani care tratează de necredincioşi pe cei ce au săvîrşit o greşeală gravă, căci ei socotesc că greşeala gravă este un act de infidelitate care scoate pe om din rîndurile Comunităţii; este vorba de haridjiţi, partizani ai ameninţării divine. Un alt grup, în schimb, se abţine de a-i judeca pe cei vinovaţi de o greşeală gravă, căci el socoteşte că greşeala gravă nu poate dăuna dacă omul are credinţă şi că fapta nu face parte integrantă din credinţa, astfel încît nesupunerea nu dăunează dacă omul are credinţa, iar supunerea nu e de nici un folos dacă el n-o are; acest grup este acela al murdjiţilor? Care e judecata ta în această privinţă?» În timp ce al-Hasan chibzuia, Wāsil ibn 'Atā' i-o luă înainte zicînd: «Cît despre mine, declar că cel vinovat de o greşeală gravă nu este nici cu totul credincios, nici cu totul necredincios, ci că se găseşte într-o stare mijlocie între aceea de credincios şi aceea de necredincios.» Apoi, el s-a ridicat şi s-a aşezat deoparte, lîngă o coloană a moscheii. «Wāsil s-a despărţit de noi», spuse atunci al-Hasan," ceea ce i-a atras lui Wāsil şi partizanilor săi denumirea de scizionişti sau mu'taziliţi.

La această poziție, mu'tazilismul ar fi adăugat adeziunea la opinia kadirită, care justifica o severitate relativă față de păcătoși. El ar fi adoptat de asemenea o teză care pare să se explice printr-o influență a ideilor neoplatoniciene și care consta în a nega caracterul etern al Coranului, Cuvînt al lui Dumnezeu, teză atribuită unui personaj cu numele de Djahm care s-a revoltat împotriva Umayyazilor și a fost executat în 746. Mu'tazilismul apăra deci poziții teologice noi, care vor fi dezvoltate ulterior și integrate într-un sistem de gîndire organizat. El se născuse însă la început dintr-o reflecție asupra luptelor politice și suferise influența incontestabilă a haridjismului, al cărui rigorism în ceea ce privește îndatoririle șefului Comunității îl împărtășea parțial. Ostil regimului umayyad în declin, pe care-l considera corupt, el insista asupra calităților cerute imāmului și, dacă nu se poate afirma că a fost legat de califatul abbasid, întrucît se știe că unii dintre partizanii săi au participat la răscoale și'ite, el a fost capabil cel puțin să influențeze prin atitudinea sa exigentă politica acestuia. La începutul secolului al IX-lea, el a inspirat chiar inițiativa originală a califului al-Ma'mūn, al cărei eșec s-a văzut mai sus. În acel moment, însemnătatea lui ajunsese atît de mare, încît a devenit unul din elementele dominante ale evoluției filosofice și intelectuale în sînul societății islamice.

În timp ce dogma era astfel obiectul unor discuții adesea aprinse, sprijinite nu numai pe versetele coranice, ci și pe cuvintele atribuite Profetului sau celor mai eminenți Discipoli ai săi, ansamblul dreptului islamic, care se aplica în același timp practicilor cultului și relațiilor sociale, era și el elaborat progresiv. În adevăr, prescripțiile inițiale se arătaseră repede insuficiente pentru a servi drept bază hotărîrilor cîrmuitorilor precum și acelora ale magistraților însărcinați să arbitreze litigiile, sau să reglementeze relațiile între particulari. Cele mai însemnate îmbunătățiri au fost aduse

de primii califi, care constituiau autoritatea supremă în această materie. 'Umar a precizat astfel anumite dispoziţii ale cultului şi ale dreptului penal sau succesorial. Umayyadul 'Umar II a emis un rescript privitor la chestiunile fiscale deosebit de delicate ce se puneau în vremea lui. Pentru alte chestiuni însă, judecătorii, sau cadiii, erau aceia cărora le revenea sarcina de a interpreta prescripţiile coranice sau de a le completa, fără ca hotărîrile pronunţate de ei să aibă putere de lege. Unui cadiu aflat în încurcătură califul 'Umar II i-ar fi răspuns: „nimic n-a ajuns pînă la mine în această privinţă; te las deci să rosteşti o sentinţă corespunzătoare părerii tale." Fiecare judecător se referea aşadar la propriul său bun simţ, ţinînd adesea seamă în cea mai mare măsură de obiceiul local, şi nu exista nici o reglementare juridică în afară de prescripţiile Coranului, de diferite spuse atribuite lui Muhammad sau Discipolilor săi şi de cîteva decizii califiene.

Cadiii diferitelor regiuni se străduiau totuşi să definească o „practică" care sfîrşea prin a se impune pe plan local. Au existat astfel, la începutul epocii abbaside, numeroase „practici" diferite, şi Ibn al-Mukaffa'* le-a denunţat califului într-un memoriu celebru, în care îl sfătuia să unifice el însuşi în chip autoritar uzanţe pe care le descria spunînd: „Una dintre problemele ce trebuie luată în seamă de Prinţul Credincioşilor în legătură cu starea de lucruri din cele două metropole [Basra şi Kūfa] ca şi din alte oraşe şi regiuni ale imperiului, este lipsa de uniformitate a hotărîrilor heteroclite ce sînt rostite acolo. Aceste divergenţe au un caracter deosebit de grav în ce priveşte omorurile, femeile şi bunurile. La Hīra omorul şi adulterul sînt licite, în timp ce la Kūfa ele sînt ilicite; o atare deosebire se poate observa în însuşi cuprinsul oraşului Kūfa, unde e socotit licit într-un cartier ceea ce e ilicit într-altul. Totuşi, în pofida ciudăţeniei lor, aceste hotărîri sînt aplicabile musulmanilor, de vreme ce sînt rostite de cadii ale căror ordine şi decizii sînt valabile [...] Cel ce se
177 sprijină pe judecata lui personală este adus, prin

prețul pus pe ideile sale, să emită asupra cutărei chestiuni importante privitoare la musulmani o părere ce nu e împărtășită de nici unul din coreligionarii săi; izolarea lui nu-l tulbură însă, și el aplică sentința, recunoscînd că este o opinie personală, care nu se sprijină nici pe Coran, nici pe Tradiție. Dacă Prințul Credincioșilor ar găsi cu cale să ordone ca aceste sentințe și judecăți deosebite să fie adunate, iar apoi să-i fie supuse într-o culegere, însoțite de argumentele trase din *surina* sau din raționamentul inductiv în temeiul cărora au fost pronunțate; dacă Prințul Credincioșilor ar cerceta apoi aceste documente și ar exprima cu privire la fiecare cauză părerea pe care i-o va inspira și impune Dumnezeu; dacă ar interzice cadiilor să dea sentințe potrivnice, dacă ar face din judecățile lui un *corpus* aplicabil din oficiu, am putea să nutrim nădejdea de a vedea aceste judecăți, în care eroarea se amestecă cu justiția, constituind prin mila lui Dumnezeu un cod unic și drept."

În fapt, califul s-a ferit de a impune voința sa corpului de învățați, care, la jumătatea secolului al VIII-lea, începea să-și manifeste independența lui de spirit. Dimpotrivă, un calif ca Hārūn al-Rașīd recomanda guvernatorilor săi să-i consulte, în caz de îndoială, pe „cei ce erau versați în religia lui Dumnezeu" și care constituiau la acea epocă autorități recunoscute în materie de drept. Ei au fost aceia care au propus încetul cu încetul soluții pentru chestiunile cele mai urgente.

Printre problemele fundamentale despre care învățații au avut de tratat atunci a figurat aceea a obiceiurilor locale și aceea a regulilor de urmat în exercițiul judecății personale*. În primul caz, discuțiile au fost desigur aprige. Cu o sută de ani mai tîrziu, părerile mai erau împărțite asupra locului de acordat cutumei, dacă e să dăm crezare istoricului al-Balādhurī*, care scria atunci: „Abū Yūsuf este de părere că dacă există într-o țară un obicei nearab, pe care Islamul nici nu l-a modificat, nici nu l-a suprimat, și dacă poporul se plînge califului că acest vechi obicei este aspru

pentru el, califul nu e îndreptăţit să-l schimbe; dar Mālik [. . .] este de părere că el poate să-l schimbe chiar dacă este vechi, pentru că el ar fi dator [în împrejurări asemănătoare] să suprime orice obicei valabil introdus de un musulman, fără a vorbi de acelea ce sînt introduse de necredincioşi". Altfel spus, unii continuau să considere că dreptul trebuie să corespundă unor consideraţii de echitate şi să fie modificat în consecinţă, în timp ce alţii erau îngrijoraţi de aceste prefaceri şi doreau menţinerea practicii judiciare, chiar dacă aceasta nu era perfectă şi nu se inspira direct din Coran.

Dar mai grave fuseseră fără îndoială discuţiile relative la metoda de urmat pentru a rezolva problemele noi, metodă în care s-a folosit în chip larg judecata personală, pînă ce o reacţie a început a-şi face drum în secolul al VIII-lea, mai ales în cercurile de la Medina. Vrînd să îngrădească atunci caracterul uneori arbitrar al acestor decizii, specaliştii Tradiţiei au susţinut necesitatea ca toate să se întemeieze pe cuvinte ale lui Muhammad, căruia îi atribuiau sentinţele următoare: „Fericit omul ce aude cuvintele mele, le reţine, le păstrează şi le transmite; mulţi transmiţători ai dreptului nu sînt juriştii ei înşişi şi mulţi oameni transmit dreptul unora ce sînt mai buni juriştii decît ei."

Rezultatul acestor preocupări a fost naşterea şcolilor de drept care s-au constituit în secolul al VIII-lea în Irak, îndeosebi la Kūfa, precum şi în Arabia. Apariţia lor a coincis cu elaborarea unor magistrale opere juridice, care au văzut lumina zilei mai întîi, la sfîrşitul secolului, în şcoala lui Abū Hanīfa* şi în aceea a lui Mālik*. În prima şcoală aveau să se impună operele marelui cadiu Abū Yūsuf*, autor al unei cărţi despre impozitul funciar, şi acelea ale lui al-Saybānī*, care tot în vremea lui Hārūn al-Raşīd a schiţat o eboşă de drept international străduindu-se în acelaşi timp să justifice activitatea unei clase de negustori din ce în ce mai importantă. În a doua şcoală a apărut renumitul tratat *Muwatta'* al lui

Mālik, care expunea doctrina şcolii medineze şi care va deveni ulterior breviarul malikiţilor din Magreb. S-au manifestat însă şi alţi şefi de şcoală care sînt azi pe cale de a fi daţi uitării pentru că „sistemele" lor n-au supravieţuit, dar care la acea epocă au fost savanţi cu autoritate: îi amintim pe sirianul al-Awzā'ī* şi pe irakianul Sufyān al Thawrī*.

În şcoala lui Abū Hanīfa şi în aceea a lui Mālik au fost elaborate concepte oarecum vagi, prin care se căuta criteriul judecăţii personale, conceptele de *istihsān* sau „căutarea celei mai bune soluţii" şi de *istislāh* sau „căutarea soluţiei celei mai conforme interesului general". Dar situaţia s-a transformat cînd au apărut noile personalităţi, a lui al Şāfi'ī* şi a lui Ibn Hanbal. Cel dintîi, în *Epistola* lui, a repus în discuţie baza raţionamentului juridic şi a pretins să-l întemeieze nu pe opinii arbitrare, ci pe enunţuri profetice garantate. Partizanilor părerii personale li se opuneau de acum înainte partizanii Tradiţiei, care au reluat învăţătura lui al-Şāfi'ī şi au redus judecata personală la raţionamentul prin analogie* exercitat asupra textelor. Cît despre Ibn Hanbal, care avea să fie mai ales un tradiţionist, el a făcut şcoală prin preocuparea lui de a se mărgini de asemenea strict la cuvintele Profetului şi ale Discipolilor, mod de a trata problemele juridice care a fost adoptat de un grup de savanţi, pînă a deveni, la rîndul lui, unul din sistemele juridice oficiale ale sunnismului. În fapt, unii ca şi ceilalţi se bizuiau pe opinia comună, pe acel *consensus** al învăţaţilor, care va ajuta la integrarea în domeniul juridic ca şi în domeniul teologic a practicilor sau ideilor considerate pînă atunci ca inovaţii* blamabile.

Se va vedea mai departe în ce spirit au fost precizate atunci reglementări extrem de minuţioase ale vieţii sociale şi ale celei private. Faptul important de semnalat este stilul particular adoptat începînd din acea epocă de o literatură juridică ce rămînea foarte apropiată de Tradiţie, de la care împrumuta o parte din datele ei. Oricare

a fost, în adevăr, rolul rezervat în fiecare școală referințelor fundamentale furnizate de *sunna* Profetului, se luase deja obiceiul de a-i cita pe invitații cu prestigiu anterior, dar numai prin limitarea le o juxtapunere, în afară de orice construcție sistematică, a opiniilor atribuite fiecare garantului ei și sprijinite unele pe altele în virtutea unei legături subtile, pe care nimic n-o indica la început cititorului. De aci, o lipsă aparentă de logică internă, care a dat acestor prime lucrări de drept aspectul lor rebarbativ pentru un spirit occidental modern, dar care n-a împiedicat tradițiile alese sau uneori chiar făurite pentru nevoile cauzei de a corespunde în fapt elaborării unor poziții doctrinale foarte precise.

Problemele vieții morale și spirituale au început de asemenea să rețină, în cursul primelor două secole, atenția musulmanilor. Foarte devreme, în adevăr, anumite personaje din mijlocul lor se consacrară meditației și ascezei, în care vedeau cele mai bune mijloace de a se „apropia" de Dumneneu. Ambiția lor era de a ajunge la rangul acelor privilegiați care vor fi în paradis Apropiații lui Dumnezeu și se vor bucura acolo de o răsplată superioară (*Coran,* LVI, 11). Ei căutau să-și adîncească credința și să realizeze desăvîrșita „supunere" față de Dumnezeu, dincolo de simpla respectare a prescripțiilor rituale, care le părea insuficientă pentru a atinge starea „superioară" la care aspirau. Versetele privitoare la Judecata de apoi și acele ce condamnau folosirea bogăției alimentau în primul rînd meditarea lor, în timp ce le plăcea să evoce pilda profeților, ca Muhammad și, înainte de el, Moise și Iisus, care ar fi propovăduit și practicat recurgerea la privațiuni voluntare.

Prima aplicare a unor atare idei a fost pur și simplu renunțarea la bunurile acestei lumi, aplicare despre care stă mărturie o faimoasă scrisoare adresată de al-Hasan al Basrī califului umayyad
181 'Umar II pentru a-l copleși cu sfaturile ce ur-

meazâ: „Păzește-te de lumea aceasta cu întreaga ta băgare de seamă; ea aduce cu șarpele, dulce la pipăit, dar al cărui venin e ucigător. Depărtează-te de tot ce te încîntă în ea pentru scurta vreme ce o ai de petrecut în mijlocul ei [. . .] Păzește-te de lumea aceasta, căci nădejdile ei sînt minciuni, iar așteptările ei înșelăciuni. Ușurința ei e doar greutate, limpezimea ei doar noroi. Iată unde e primejdia: sau fericire trecătoare, sau nenorocire bruscă, sau mîhnire dureroasă, sau prăbușire fără leac. Grea este viața unui om care e prevăzător, primejdioasă dacă e îndestulat, veșnic în așteptarea catastrofei, sigur de pieirea finală. Chiar dacă Atotputernicul n-ar fi rostit osînda asupra lumii, nici n-ar fi născocit o parabolă pentru aceasta, nici n-ar fi poruncit oamenilor să se țină departe de ea, lumea singură ar fi ajuns ca să-l trezească pe cel ce doarme și să-l scuture pe cel zăpăcit; cu atît mai mult, cînd Dumnezeu însuși ne-a trimis o prevenire împotriva ei și un îndemn cu privire la ea. Căci lumea aceasta n-are nici greutate, nici valoare în fața lui Dumnezeu; ea e atît de ușoară încît nu cîntărește în fața lui Dumnezeu nici măcar cît o pietricică sau un bulgăre de pămînt; după cum s-a spus, Dumnezeu n-a creat nimic care să-i fie mai odios decît lumea aceasta, și din ziua cînd a creat-o, El nu s-a mai uitat la ea, pînă într-atît o urăște."

In cursul secolului al VIII-lea, în Irak, mișcarea ascetică a cîștigat numeroși adepți, care au început atunci, pe cît se pare, să poarte anteriul de lînă (*sūf*) ce stă la originea numelui de „sufi" dat ulterior în țările Islamului misticilor și cucernicilor care practicau sărăcia. Tot în acest secol al VIII-lea, idealul ascetic s-a transformat, deschizînd calea căutării iubirii divine. Lui Ibrāhīm ibn Adham, ascet originar din Balh, pe care viața lui vagabondă l-a purtat pînă în Siria, unde a murit în 777, i se datorează, în afară de îndemnurile la frica lui Dumnezeu și la respingerea dragostei de lume care „îl face pe om orb și surd și-l reduce la robie", o definiție a „slujirii lui Dumnezeu", înțeleasă ca „meditație și tăcere, afară doar pentru

a-l pomeni pe Dumnezeu". Atunci a început acea practică a repetării numelui său, ori mai degrabă a diferitelor sale nume, care a deținut apoi un loc atît de însemnat în activitatea confreriilor mistice. Și în timp ce un discipol al lui Ibn Adham insista asupra necesității părăsirii de sine în voia lui Dumnezeu, o femeie mistică din Basra, Rabī'a (m. 801), nemulțumită de a duce o existență de sărăcie și de renunțare, trăia în așteptarea prezenței divine și definea pentru prima dată doctrina anihilării eului și a persistenței lui veșnice în Dumnezeu. Astfel, ea răspundea acelora ce o cereau în căsătorie: „Legătura căsătoriei este pentru cei ce au o existență fenomenală. În cazul meu această existență e absentă. Căci am încetat de a exista și sînt moartă pentru eu. Exist în Dumnezeu și sînt cu totul a lui. Trăiesc în umbra poruncii Sale. De la El trebuie cerut contractul de căsătorie, nu de la mine." Tot ea a fost aceea care a compus pe tema iubirii divine poemul atît de des citat ulterior: „Te iubesc cu două iubiri: iubirea țintind la propria mea fericire și iubirea cu adevărat vrednică de Tine. Cît privește această iubire a fericirii mele, ea constă în a mă îngriji, să nu mă gîndesc decît la Tine și la nimeni altul. Și cît despre acea iubire vrednică de Tine, ea dorește ca vălurile ce Te ascund să cadă și să Te văd. Nici o slavă pentru mine, nici în una nici în alta, ci slavă Ție pentru aceasta și pentru aceea."

Sufismul*, grefat pe primele tendințe ascetice, își făcea astfel apariția, și este evident că în elaborarea și formularea doctrinei lui a trebuit să intervină influența multor idei străine. Amintim că un Ibn Adham cunoscuse budismul în Bactriana și frecventase în Siria anahoreți creștini, ceea ce îl pusese în contact cu mișcările asceto-mistice nemusulmane. Dar această influență nu făcuse negreșit decît să dezvolte ceea ce a putut fi numit, după o formulă a lui L. Massignon, „germenii coranici" ai misticismului musulman, născut la început din meditarea asupra unor anumite versete din revelația muhammadiană și făcut ca să-și găsească mai departe justificarea în pasajele Cărții sfinte,

chiar dacă se va fi îmbogăţit cu teorii uneori prea puţin ortodoxe.

Primele curente ale gîndirii islamice suferiseră deci, în aprofundarea datului revelat, influenţa unor factori străini, care au fost vădiţi la naşterea mişcării ascetice, dar totodată perceptibili în evoluţia teologică sau chiar în elaborarea unui drept codificat care rezerva un loc destul de mare uzanţelor locale anterioare Islamului.

Musulmanii se aflaseră în adevăr în contact, îndată după cuceriri, cu ideile ce serveau atunci drept bază activităţii religioase şi intelectuale a ţărilor ocupate. Era vorba cînd de gîndirea creştină, care, în pofida convertirilor, rămînea vie în numeroase centre, cînd de gîndirea iraniană, ai cărei adepţi erau foarte activi în regiunile orientale, cînd, mai ales, de gîndirea greacă, a cărei influenţă s-a făcut simţită prin mijlocirea traducerilor pe care le păstrau sau le executau elemente autohtone culte.

Se ştie că în epoca umayyadă creştinii mai formau grupuri importante şi că mulţi dintre ei serveau în administraţia califiană. Acesta a fost, de pildă, cazul lui Ioan Damaschinul, a cărui autoritate teologică este dealtfel binecunoscută şi care s-a dedicat combaterii ereziilor şi doctrinelor eronate, printre care îşi avea locul, în ochii lui, şi Islamul. Chiar şi în epoca abbasidă numeroşi scribi nestorieni populau birourile, exagerat lărgite, ale capitalei bagdadiene, în timp ce se manifestau de asemenea printre coreligionarii lor diferite talente de polemişti. În Irak ca şi în Siria, ţelul acestor polemişti era de a demonstra superioritatea creştinismului asupra Islamului, fie în scrierile ce au ajuns pînă la noi într-o formă uneori puţin autentică, fie în controverse publice. Noţiunile de atotputernicie divină, de atribute* şi de nume divine, de liber arbitru în sfîrşit, erau pe atunci dezbătute de teologi care aveau o practică a logicii aristotelice nedobîndită încă de gînditorii musulmani.

Mai insidioasă desigur era „propaganda" iraniană, şi chiar maniheistă, ce s-a exercitat la începutul Imperiului abbasid prin intermediul unor autori deprinşi cu folosirea limbii pehlevi şi a arabei, dintre care cel mai reprezentativ a fost fără îndoială Ibn al-Mukaffa'. Populaţiile iraniene nu părăsiseră încă toate pe atunci vechile lor religii, zoroastrismul* şi maniheismul*. Cea dintîi nu mai exercita decît o influenţă limitată. Dar cea de-a doua, ale cărei precepte ţineau în parte de morala indiană şi a cărei cosmologie impregnată încă de vechi idei iraniene, dar trădînd totuşi legături vădite cu gnosticismul, se prezenta ca o religie a mîntuirii. Ea a rămas astfel mult mai activă, şi istoricii musulmani au acuzat, la începutul epocii abbside, pe adepţii maniheismului de a fi urmărit să submineze Islamul introducînd în cultura arabo-musulmană în formare, noţiuni proprii religiei lor.

Datorate lui Ibn al-Mukaffa', cele două monumente ale gîndirii irano-arabe marcate de această tentativă au fost culegerea *Kalīla şi Dimna*, traducere adaptată a fabulelor lui Bidpay, tălmăcite mai înainte ele însele în limba pehlevi, şi *Cartea despre purtare*, în care se găsea o concepţie de viaţă foarte apropiată de aceea care a inspirat *Kalīla şi Dimna*. Mai mult poate decît faimoasa prefaţă a medicului Burzoe, din care un pasaj asupra relativităţii religiilor a fost atribuit altădată unei interpolări a lui Ibn al-Mukaffa' şi scos uneori excesiv în evidenţă, spiritul însuşi al acestor două lucrări este revelator pentru o mentalitate care, respectînd în aparenţă prescripţiile islamice, întemeia etica pe elementele unei înţelepciuni cu totul umane: apel la raţiune, practicarea prieteniei şi moderaţia dorinţei, care singure permit omului să scape de rău şi de primejdiile ce-l ameninţă din toate părţile, pentru a înfăptui astfel idealul de „demnitate" sau *muruwwa** la care e chemat. Fără a recunoaşte o propagandă maniheană făţişă, descoperim aci urmele unei orientări care trebuie să fi fost foarte primejdioasă
 pentru Islamul unitar şi împotriva căreia unele

spirite şi chiar unii suverani s-au decis să reacţioneze energic prin condamnarea *zandaka**-lei, numită astfel cu un termen iranian care-i desemna pe unii eterodocşi şi care a devenit în lumea musulmană sinonim cu impietatea şi cu ignoranţa.

Dar atacurile al caror obiect a fost atunci aceasta atitudine spirituală nu au împiedicat-o sa patrunda mai mult sau mai puţin mentalitatea islamica ambiantă, în care ea a introdus gustul anumitor rafinamente atît materiale cît şi intelectuale. În adevăr, în acelaşi timp cu tratatele avînd un caracter etic, au fost traduse din iraniană diferite lucrări didactice relative la arta de a guverna sau de a administra, lucrări privite cu mult mai puţină neîncredere decît eseurile cu caracter filosofic şi care au fost deci integrate mai lesne patrimoniului cultural abbasid.

În sfîrşit, influenţa elenismului, foarte diferită, dar nu mai puţin adînc resimţită, s-a exercitat aproape exclusiv, trebuie s-o subliniem, prin mijlocirea lucrărilor filosofice sau ştiinţifice care fuseseră mai înainte studiate şi utilizate în centrele de cultură creştină. Foarte devreme, pe cît se pare, califii încurajaseră traducerea în arabă a unor opere ale lui Aristotel*, îndeosebi a tratatelor sale de logică, precum şi a unor scrieri ale lui Platon* sau ale lui Ptolemeu*, fără a se teme de vreo primejdie oarecare din partea acestor opere antice. Ei considerau în adevăr necesar pentru gînditorii musulmani însărcinaţi să respingă anumite doctrine, ca maniheismul sau creştinismul, să se familiarizeze cu metodele de argumentare care la acea epocă erau singurele valabile, şi priveau fără îndoială favorabil, cu un gînd ascuns de apologetică, un aport străin care, ulterior, va fi judecat uneori nefast. Rezultatele acestuia nu s-au lăsat însă aşteptate.

Epoca următoare, marcată printr-o activitate intelectuală crescîndă, avea să fie aceea a teologilor impregnaţi de aceste lucrări antice. Raţionînd, la rîndul lor, cu subtilitate asupra Islamului şi a fundamentelor sale, ei au sporit desigur tulburarea ce domnea în cugete. Cauzele de

agitație socială și politică, ale căror prime efecte în sînul unei Comunități frămîntate de atîtea rivalități tocmai le-am văzut, aveau să dea naștere sub impulsul lor acelei pluralități de înfățișări, de școli de gîndire, de secte într-un cuvînt, care va rămîne fără îndoială trăsătura cea mai izbitoare a Islamului clasic în perioada maturității lui.

Capitolul V

ELABORAREA DOCTRINALĂ ŞI MIŞCĂRILE RELIGIOASE (Secolul al IX-lea – secolul al XII-lea)

Curentele de gîndire care se conturaseră, în cursul primelor două secole ale Islamului, în cele trei mari domenii, teologic, juridic şi mistic, definite mai înainte, n-au încetat după aceea să se dezvolte şi adesea să se ramifice. Printre ele, acelea care au condiţionat viaţa politică şi socială a musulmanilor în timpul perioadei medievale precum şi, în mai mică măsură, viaţa lor cotidiană, au fost desigur acele curente teologice cu profunde rezonanţe politice, cărora sîntem siliţi să le dăm, în lipsa altui termen mai bun, numele de „politico-religioase", sau care sînt calificate drept „secte" atunci cînd este vorba de mişcări schismatice. Precizăm de pe acum că acest termen de sectă, care implică o idee de eterodoxie, este în acest sens cu totul nepotrivit pentru epoca de care ne ocupăm: dacă la o dată tîrzie, pe care putem s-o situăm în jurul secolului al XV-lea, lumea musulmană s-a divizat în două părţi sensibil egale, din care cea mai importantă, unde domnea sunnismul, s-a declarat singura ortodoxă, aspectele vechi ale Islamului erau mult mai diverse şi mobile, iar noţiunea de eterodoxie îmbrăca pe atunci un caracter esenţialmente relativ.

Nu e mai puţin adevărat că, încă din acea vreme evoluţia lumii şi a societăţii islamice era dominată de lupta dintre şi'iţi şi adversarii lor, pe care îi vom numi mai degrabă tradiţionalişti decît sunniţi. Înainte ca această luptă să ia sfîr-

şit în Orientul Apropiat, în jurul secolului al XII-lea, prin înfrîngerea celor dintîi, ea zguduise, în secolul al X-lea, atît de violent spiritele, încît un jurist şi teolog ca Ibn Batta* a putut scrie pe atunci, apărînd poziţiile rigoriste pe care le socotea dureros primejduite: „Pasiunile cele mai respingătoare, opiniile cele mai execrabile — după cum am putut constata —, deformarea *sunnei*, alterarea religiei, s-au răspîndit atît de larg printre oameni, se fac simţite atît de făţiş la ei şi şi-au stabilit atît de solid puterea asupra lor, încît ei au ajuns să le găsească frumoase, iar ele au avut drept urmare de a da naştere în rîndurile lor spiritului de partid*, de a le deschide larg porţile încercării, de a orbi inimile lor, de a semăna discordia printre ei şi de a dezbina Comunitatea.

Ei au ajuns să dispreţuiască Cartea lui Dumnezeu şi să ia ca învăţaţi fiinţe ignorante şi rătăcite, în timp ce Dumnezeu le-a dăruit ştiinţa. Ei pornesc dispute pentru a-şi apăra pretenţiile, renunţă la mărturii de dragul unor presupuneri goale, se folosesc de afirmaţii mincinoase şi urmează orbeşte oameni lipsiţi de orice ştiinţă, însuşindu-şi astfel idei care nu-şi găsesc nici o dovadă în Cartea lui Dumnezeu, nici vreun temei în consensul Comunităţii.

Acestor numeroase erezii pe care demonii le pun în gura fraţilor lor .tăgăduitorii, acestor afirmaţii greşite, acestor fraze înşelătoare, acestor inovaţii care stîrnesc confuzia în cugete şi strecoară o vicleană seducţie în inimi, nu le pot ţine piept şi nu le pot rezista — o jur pe Dumnezeu! — decît aceia pe care Dumnezeu îi ocroteşte prin ştiinţa Lui şi pe care-i întăreşte prin statornicie şi prin noblete sufletească."

De fapt, mişcarea mu'tazilită, ale cărei semne prevestitoare le-am văzut mai sus, a fost aceea care aruncase tulburare în comunitatea musulmană tradiţională la începutul secolului al IX-lea. Se cuvine deci să examinăm mai întîi doctrina ei, fără a uita că era vorba iniţial de o mişcare religioasă făcînd parte din acele „facţiuni" ale că-

rei erori ereziografii tradiționaliști le-au denunțat pe întrecute.

O mare obscuritate domnește după cum se știe în privința originilor ei și în privința modului în care primii ei adepți combinaseră diferite concepte ce apăruseră la sfârșitul epocii umayyade. Dar odată constituit ca mișcare, mu'tazilismul era definit, în general, de partizanii lui înșiși ca doctrina celor cinci principii: unicitatea lui Dumnezeu, dreptatea lui Dumnezeu, amenințarea și făgăduința divină, situația intermediară și porunca binelui.

El prezenta astfel o teodicee, în care adversarii lui vor vedea o inovație criticabilă, dar pe care el înțelegea s-o sprijine pe un verset coranic privit ca fundamental: „Nimic nu se aseamănă Lui" (*Coran,* XLII, 11). Apărător al transcendenței divine pe care nimic n-o poate altera, el insista asupra unicității lui Dumnezeu care, prin însăși divinitatea lui, nu poate suferi nici o analogie chiar depărtată cu lumea creată, și pe care este necuviincios a-l reprezenta înzestrat cu atribute ce amintesc activitățile sau însușirile omului, simplă creatură. Așadar, după concepția mu'tazilită, Coranul vorbea, după el, doar la figurat despre „mîna" lui Dumnezeu sau despre „fața" lui pentru a face aluzie la bunăvoința lui, și tot la figurat menționa „tronul" pe care șade Dumnezeu. Folosirea de către textul sacru a acestor expresii zise antropomorfice îi făcuse pe mu'taziliți să declare că termenii coranici nu trebuiau înțeleși cu toții textual, ci trebuiau interpretați.

Rezulta din această concepție că cel credincios nu-i putea atribui lui Dumnezeu, cel unic și transcendent, însușirile pe care era tentat să le deducă din acele expresii, ca văz, auz, știință și putere. Aceste însușiri nu erau atribute destinate divinității și eterne ca ea, ci numai aspecte ale esenței divine, neseparabile de această esență. Termenii care le desemnau se explicau prin incapacitatea omului de a cunoaște cu adevărat ceea ce este etern, dar nu corespundeau nici unei realități:

„Dacă Dumnezeu este ştiutor, viu, auzitor, văzător şi veşnic, el este aceasta în virtutea esenţei Sale însăşi, nu în virtutea unei ştiinţe, unei vieţi, unei puteri, unui auz, unui văz şi unei veşnicii", spunea al-Nazzām. Sau, spunea Abū'l-Hudayl, „ştiinţa Creatorului este El însuşi".

Această poziţie de o logică riguroasă avea totuşi să-i pună în faţa unor probleme delicate pe aceia care o adoptaseră. Vrînd să evite panteismul care ar fi constat în a identifica cu Dumnezeu tot ce emană din el, anumiţi mu'taziliţi au ezitat în privinţa modului de a concepe o voinţă divină avînd un dublu obiect, lumea creată din ordin divin şi lumea morală prescrisă de Dumnezeu. În schimb, cu privire la natura Coranului ei au adoptat fără discuţie doctrina care considera Cuvîntul lui Dumnezeu, revelat în timp şi materializat sub formă de vorbe ce se scriu sau se rostesc, drept contingent şi creat. Cuvîntul lui Dumnezeu nu putea fi în ochii lor un atribut etern al lui Dumnezeu, căci acest atribut fiind în mod necesar distinct, a-l considera ca etern ar fi însemnat a-i da lui Dumnezeu un „asociat". Doctrina Coranului creat, corolar al concepţiei mu'tazilite despre unicitatea divină, constituia aspectul cel mai marcant al noii mişcări şi acela ce avea să-i contrarieze mai mult pe tradiţionalişti. I se adăuga negarea „viziunii" beatifice în viaţa de apoi, interpretată ca o percepţie pur intelectuală.

Să menţionăm de asemenea că, paralel cu aceasta, mu'taziliţii fuseseră determinaţi să explice natura şi transformarea acestei lumi create, considerată ca neavînd analogie cu Dumnezeu, şi să adopte teorii, filosofice de astă dată, împrumutate mai mult sau mai puţin direct de la gînditorii din antichitate. Dar aici divergenţele au fost mari printre principalii lor reprezentanţi, unii susţinînd o concepţie atomistă despre lume, ceilalţi făcînd apel, pentru a explica mişcarea, la curioasa teorie a „saltului", destinată să rezolve problemele care altădată preocupau pe eleaţi, cei mai
191 mulţi orientîndu-se spre concepţii deterministe,

care permiteau explicarea permanenței lumii fără a recurge la noțiunea de creație continuă.

Al doilea principiu mu'tazilit era constituit de credința în dreptatea absolută a lui Dumnezeu, de unde decurgeau în fapt ultimele trei principii, ceea ce explică faptul că adepții acestei doctrine au fost deseori numiți partizanii „unicității și ai dreptății", fără altă precizare. Cum noțiunea de „dreptate divină" implica în mod necesar imposibilitatea pentru Dumnezeu de a pricinui răul — „Dumnezeu este înțelept și drept, spunea Wāsil, nu i se poate atribui nici un rău și nici o nedreptate" —, rezulta din ea o concepție optimistă, potrivit căreia răul nu era decît aparent, totul fiind ordonat de providență în vederea unui scop bun prin definiție, deși deseori ascuns. De unde afirmarea liberului arbitru al omului, singur răspunzător de răul pe care putea fi adus a-l face, căci fusese înzestrat de Dumnezeu cu o rațiune care-i permitea să cunoască legea morală și cu o voință care-i permitea s-o aplice. De unde, în sfîrșit, afirmația că această lege morală, deși prescrisă de Dumnezeu, corespundea unui bine absolut căruia Dumnezeu însuși trebuia să i se conformeze: poziție extremă la care erau conduși mu'tazilții, dar pe care unii încercau totuși s-o nuanțeze pentru a menține arbitrarul divin.

Apărători ai libertății umane, mu'tazilții au trebuit în orice caz să ofere explicații pentru versetele coranice care păreau s-o contrazică, afirmînd astfel că actele atribuite lui Dumnezeu nu erau decît judecăți rostite de el asupra acelora care erau credincioși sau rătăciți. După opinia lor, omul beneficia pe deplin de făgăduiala divină, dacă făcea binele, și era supus pe de-a întregul amenințării lui Dumnezeu, dacă făcea răul; nu exista iertarea posibilă din partea lui Dumnezeu, nici mijlocire posibilă din partea Profetului, în pofida a ceea ce ar fi putut lăsa să se creadă anumite expresii ale textului sacru. Cît despre credinciosul care săvîrșea o greșeală gravă, dacă nu era exclus din comunitate, el trebuia, pînă ce se va fi căit, să fie men-

ţinut într-o „stare intermediară". Pentru a fi musulman, trebuia aşadar nu numai să crezi, ci şi să respecţi prescripţiile.

Doctrina cea bună, astfel înţeleasă, trebuia să fie respectată de toţi şi impusă tuturora, începînd cu imāmul şef al Comunităţii; aceasta era obligaţia de a „porunci binele". De aceea imamatul trebuia încredinţat numai unui om a cărui credinţă să fie dreaptă: meritul personal tindea să devină baza imamatului, al cărui deţinător trebuia totodată să acţioneze cu fermitate pentru a-i menţine pe credincioşi în autenticul Islam. În schimb, revolta era în general autorizată în cazul cînd imāmul nu-şi respecta misiunea.

Aceasta era deci în esenţă gîndirea mu'tazilită. Dar ce reprezenta mişcarea însăşi, care s-a afirmat pe deplin în Irak pe timpul califului al-Ma'mūn şi care a fost identificată uneori cu un simplu „sistem filosofic"? În fapt, după cum a spus H. Nyberg, la mu'taziliţi „n-avem de-a face cu liberi cugetători filosofi şi nici cu asceţi depărtaţi de lume, ci cu apologeţi şi cu misionari orientaţi teologic şi acţionînd practic". Desigur, aceşti mu'taziliţi suferiseră, în mod mai mult sau mai puţin sensibil şi mai mult sau mai puţin direct, influenţa filosofilor greci de la care împrumutaseră în chip vădit metodele de argumentare şi categoriile care dominau pe atunci aproape întreaga gîndire medievală atît în Orient cît şi în Occident. Negreşit, de asemenea, ei fuseseră determinaţi să acorde raţiunii umane un rol pe care gînditorii tradiţionalişti nu erau dispuşi să i-l atribuie. Nu e mai puţin adevărat că ei erau în primul rînd spirite religioase care căutau să-şi apere religia împotriva creştinismului şi îndeosebi — există dovezi indiscutabile pentru aceasta — împotriva maniheismului, străduindu-se deci să-şi prezinte credinţa într-un chip cît mai coerent, dacă nu logic, cu putinţă. Departe de a se distanţa de datul revelat, ei căutau, dimpotrivă, să-i insufle mai multă vigoare şi putere de convingere, sprijinindu-se pe cîteva versete fundamentale formau sursa concepţiei lor intelectualiste

despre divinitate și interpretîndu-le pe acelea care le păreau contrare unei atare versiuni.

Apologeți, ei porniseră să-și răspîndească ideile în comunitatea islamică, activînd ca „propagandiști". Dacă știm doar puține despre rolul emisarilor pe care ei i-ar fi trimis în diversele provincii ale imperiului la sfîrșitul stăpînirii umayyade, s-ar părea totuși că acești emisari au participat uneori la răscoale alide, chiar dacă n-au susținut la drept vorbind mișcarea abbasidă, de care s-a încercat într-o vreme a-i lega. Fapt este că, la începutul epocii abbaside, ei au fost deseori siliți să se ascundă, dezvoltînd totuși doctrina lor. Prigoniți în timpul lui Hārūn al-Raṣīd, ei au reușit totuși să cîștige încă de pe atunci susținători influenți mai ales printre clienții iranieni, care jucau un rol de seamă la curte, pînă la persoana unui fiu al califului, viitorul al-Ma'mūn.

Așa se explică locul pe care l-au deținut pe urmă unii mu'taziliți notorii, instalați împreună cu tînărul calif la Marw. Este greu a atribui direct influenței lor hotărîrea luată de acesta din urmă de a alege un urmaș alid. Nu putem totuși să nu constatăm că ei formau anturajul lui al-Ma'mūn cu ocazia acestui episod care a tulburat adînc Comunitatea și că ulterior, la Bagdad, învățații pe care suveranului îi plăcea să-i consulte aparțineau aceleiași tendințe. Ei sînt aceia după ale căror sfaturi, pe cît afirmă unii cronicari, au fost executate din ordinul califului, traducerile unor lucrări filosofice și științifice aduse din Bizanț. Mai mult încă, dorința de a le fi pe plac l-a făcut pe al-Ma'mūn să ia, în ultimii ani ai unei domnii al cărei sfîrșit apropiat și brusc nu-l prevedea, hotărîrea de a impune doctrina mu'tazilită sub forma ei cea mai frapantă — adică dogma Coranului creat — afirmînd în același timp „superioritatea" lui 'Alī asupra lui Mu'āwiya și încercînd prin aceasta să dezarmeze facțiunea pro-umayyadă care se împotrivea unei reconcilieri între Abbasizi și Alizi.

Mu'tazilismul apare astfel în istorie ca doctrina la care califul recursese pentru a introduce

o nouă politică de neutralizare şi de raliere la şi'ism. Aceasta a fost de fapt punctul de plecare al unei adevărate inchiziţii*, cunoscută în cercurile tradiţionaliste sub numele de Încercarea, *Mihna*. Al-Ma'mūn, reţinut pe atunci în Siria de operaţiunile militare pe care le conducea împotriva bizantinilor, ordonase reprezentantului său la Bagdad, prefectul de poliţie Ishāk ibn Ibrāhīm, să interogheze cadiii oraşului şi ai regiunii, somîndu-i să adere la credinţa despre Coranul creat; cadiii trebuiau, la rîndul lor, să supună unui examen asemănător pe martorii ce-i asistau în judecăţile lor.

În scrisoarea adresată lui Ishāk, califul manifesta pretenţiile sale justificate de a menţine religia pe calea cea dreaptă, dar îşi aroga şi drepturi pe care nici unul dintre predecesorii săi nu le revendicase vreodată pînă atunci, exprimîndu-se în acest scop în termeni deosebit de izbitori: „Dumnezeu este în drept, spunea el, să aştepte de la imāmii şi de la califii musulmani ca ei să se străduiască să menţină ferm religia pe care El le-a cerut s-o păstreze, moştenirea profeţiei pe care El le-a transmis-o şi ştiinţa pe care El le-a încredinţat-o." Dedîndu-se apoi unei critici violente la adresa oamenilor de rînd şi a vulgului care „în toate ţinuturile şi locurile n-au nici judecată, nici chibzuială [...] şi alcătuiesc o gloată ce nu ştie de Dumnezeu, fiind prea orbită pentru a-L vedea, prea rătăcită pentru a ajunge la adevărata religie, pentru a mărturisi unicitatea lui Dumnezeu şi a crede în El", îi ataca după aceea pe teologii care „pun pe acelaşi plan pe Dumnezeu şi Coranul, pe care El l-a revelat" şi care îi „induc în eroare pe neştiutori". Apoi el se silea să demonstreze adevărul tezei Coranului creat, întemeindu-se pe un verset coranic, „Am făcut din el un Coran în arabă" (*Coran*, XLIII, 2), unde verbul „făcut" este acelaşi care e întrebuinţat în alt loc pentru a spune că Dumnezeu a „creat" cerurile şi pămîntul (*Coran*, VI, 1), şi citînd textele ce dovedesc că datul revelat a fost „divizat" în versete (*Coran*, XI, 1). Pe urmă, califul îi făcea în chip răspicat

răspunzători pe cadii, ca singurele personaje ce exercitau în statul islamic o funcție oficială depinzînd direct de calif, căci prescripțiile lui Dumnezeu, spunea el, nu pot fi executate decît „cu ajutorul mărturiei unor oameni care au concepție sinceră despre unicitatea divină". În sfîrșit, după ce îi acuza pe învățații din vremea lui de a fi atras poporul pe o cale greșită și de a se fi abătut de la *sunna* și de la Cartea lui Dumnezeu, el chema Comunitatea să restabilească religia ce fusese coruptă, recurgînd la accente de o vehemență care evocă pe alocuri chipul în care Profetul își conjura contemporanii să „reflecteze" și să-și deschidă inimile.

Nu se cunoaște exact rezultatul acestui apel, care fusese urmat de prima inchiziție; dar este probabil că acest rezultat n-a fost pe deplin satisfăcător, deoarece al-Ma'mūn a convocat după aceea la Rakka șapte personaje cu renume, de astă dată tradiționiști, iar nu, ca înainte, cadii. Era vorba de a obține adeziunea unor oameni de religie, care aveau o mare autoritate asupra poporului și care, după spusele unor contemporani, s-au supus injoncțiunilor califului, dar uneori sub influența fricii. Concomitent se organiza opoziția, mai ales în unele orașe ale Irakului sau ale Siriei; ca l-a obligat pe calif să adreseze prefectului său de poliție o a doua scrisoare care prezenta noi argumente în favoarea tezei și îi punea în vedere lui Ishāk să supună iarăși la interogatorii pe judecători, pe jurisconsulți și pe tradiționiști. Ibn Hanbal a refuzat atunci cu îndărătnicie să recunoască doctrina astfel definită și a combătut argumentele ei, fiind apoi arestat și trimis, împreună cu un alt refractar, la curtea califului, a cărui moarte subită, survenită la Tarsus, el a aflat-o la Adana. Readus la Bagdad, unde a fost interogat și supus torturii de către urmașul lui al-Ma'mūn, apoi, în cele din urmă, eliberat, intransigentul personaj nu aderase la doctrina mu'tazilită a unicității divine, ci continuase, dimpotrivă, să profeseze teza potrivit căreia Coranul, făcînd parte din știința divină, nu putea să fie creat. Alți învățați

fuseseră aruncați în închisoare și muriseră acolo, îndeosebi șeihul sirian Abu Mușir, pe care califul îl acuzase de a lucra pentru un mahdī umayyad.

Inchiziția mu'tazilită făcuse astfel să iasă pe deplin la lumina zilei conflictul ce opunea, la începutul secolului al IX-lea, un calif pătruns de idei noi, însetat de măreție și de autoritate, și oamenii tradiționaliști ai religiei, în care poporul se încredea în general. Reacția opiniei obștești a fost desigur mai violentă decît putuse să prevadă califul, iar sancțiunile severe aplicate de către al-Wathik, fratele și succesorul lui al-Ma'mūn, răzvrătitului Ibn Nasr, în numele căruia izbucnise o răscoală populară, n-a calmat spiritele, ci dimpotrivă. De asemenea în provincii s-au înmulțit mișcări violente. In Egipt îndeosebi, s-a procedat la internări, iar inscripția care din porunca autorităților a fost săpată pe pereții marii moschei de la Fustat: „Nu este alt Dumnezeu decît El, stăpînul Coranului creat" a avut drept rezultat părăsirea lăcașului de către toți oamenii de religie, urmați în aceasta de oamenii din popor, care ascultau orbește de ei. Prăpastia adîncă deschisă atunci în sînul societății musulmane ar fi corespuns, dacă e să credem mărturia literară și puțin părtinitoare a unui scriitor și polemist de opinie mu'tazilită ca al-Djāhiz*, la linia de despărțire ce separa pe atunci două clase distincte: de o parte, o elită inteligentă și susceptibilă de a raționa, elită ce constituia în esență anturajul califului, iar de altă parte, masa populară, sortită acelor munci manuale și subordonate care îi atrăgeau disprețul oamenilor culți, dar care era și capabilă de a se înflăcăra brusc sub influența unor agitatori abili și de a-i face atunci să tremure pe deținătorii puterii. Un sentiment de teamă față de mișcările mulțimii, deosebit de primejdioasă atunci cînd cineva îndrăznea să se atingă de convingerile ei religioase cele mai scumpe, transpare astfel în epistola lui al-Djahīz consacrată „negării antropomorfismului".

Adepții acestei doctrine, se citește în adevăr acolo, și-ar fi datorat întreaga putere „ascultării
197 de către mulțime și favorii poporului și a claselor

de jos, căci elita rămîne fără autoritate asupra masei, iar notabilii fără influenţă asupra bădăranilor", oameni pe care îi desemnează apoi cuvintele cele mai răuvoitoare. Oare 'Alī ibn Abī Tālib n-a spus cu privire la ei: „Cerem ajutorul lui Dumnezeu împotriva poporului, pe care nu poţi decît să-l dispreţuieşti cînd se adună şi să nu-l iei în seamă cînd se împrăştie"? De asemenea, formula lui Wāsil ibn 'Atā': „Oamenii aceştia nu se adună niciodată fără a face răul, nici nu se despart fără ca să tragi folos" n-a fost ea adnotată de el însuşi în termenii următori: „Căci atunci olarul se întoarce la lutul lui, ţesătorul la război, luntraşul la luntre, aurarul la lucrarea metalului, într-un cuvînt tot omul la meseria lui, ceea ce e numai cîştig pentru musulmani şi numai folos pentru cei ce trăiesc în lipsuri"? De fapt, continuă al-Djāhiz, „masa populară este mai uşor de supravegheat cînd e împrăştiată iar agitaţia ei e, atunci, mai scurtă. Dar dacă ea are un şef dibaci, un organizator ascultat, un conducător recunoscut, atunci nădejdea încetează, dreptatea moare şi piere cel ce pretinde s-o apere".

În urma acestor reacţii populare, dispreţuite de elită, dar, pe cît se pare, eficace, inchiziţia oficială a luat sfîrşit din ordinul lui al-Mutawakkil. Mu'tazilismul a încetat atunci de a juca un rol oficial, chiar dacă a mai avut gînditori, printre care al-Djubbā'ī*, profesorul lui al-Aş'arī*, şi chiar dacă a numărat de asemenea adepţi eminenţi care au fost cuceriţi de filosofia aristoteliciană şi au mers pînă la negarea creării lumii, suscitînd dezaprobarea foştilor lor confraţi, ca Ibn al-Rāwandī.

Totuşi, în secolul al X-lea se mai prevalau de el teologi ale căror opere, foarte elaborate, au ajuns în parte pînă la noi, ca de pildă exegetul al-Rummānī sau cadiul din Rayy, 'Abd al-Djabbār*, care nu numai că a definit în mod precis teodiceea mu'tazilită, ci a purtat şi lungi polemici îndreptate totodată împotriva şi'ismului existent şi a creştinismului. Tot astfel sub Buyizi o incontestabilă influenţă mu'tazilită s-a exercitat asupra eseistului al-Tawhīdī* sau asupra ministrului Ibn

'Abbād, alt cărturar distins, la o epocă cînd diferitele tendinţe ale gîndirii musulmane beneficiau de un excepţional climat de toleranţă intelectuală. Dar dacă mu'tazilismul păstra pe atunci adepţi activi în Irak şi în Iran, erau alte regiuni, ca Siria, unde, după spusele geografului al-Makdisī, un partizan al acestei doctrine nu putea nici măcar să se arate. Este deci de înţeles că mu'taziliţii s-au susţinut unii pe alţii în chip deosebit şi că spiritul lor de întrajutorare a putut să ajungă proverbial.

Chiar acolo unde mu'tazilismul s-a păstrat, el a fost în orice caz totdeauna considerat de tradiţionalişti ca o primejdioasă încercare de compromis cu şi'ismul, pe care l-a combătut totuşi cu dîrzenie, mai cu seamă sub forma lui extremistă, dar căruia i-a furnizat uneori tezele sale teologice. Dealtfel el era de acord cu şi'ismul asupra recunoaşterii unor anumite puncte ca, de pildă, spiritul de autoritate, dreptul la revoltă, interpretarea figurată (mai mult sau mai puţin amplă, după şcoli) a textului coranic şi indiferenţa faţă de tradiţia ce pornea de la Discipoli. N-a fost nevoie de mai mult pentru ca mu'tazilismul să fie deosebit de vizat în proclamaţia califului al-Kādir* din 1017, care a deschis era restauraţiei „sunnite" sau tradiţionaliste. Începînd de atunci importanţa lui a scăzut neîncetat: el n-a dispărut însă cu totul, a furnizat îndeosebi cîteva elemente „teologiei" aş'arite, care s-a dezvoltat ulterior în Irak, apoi în Siria, şi a rămas pentru cîteva spirite, pînă în epoca actuală, o mişcare intelectualistă posedînd o anumită atracţie, în măsura în care propunea soluţii pentru dificultăţile întîlnite de teologi şi de apologeţi.

În ce priveşte, şi'ismul, faţă de care califatul renunţase în principiu la orice încercare de apropiere după eşecul experienţei lui al-Ma'mūn, avea să cunoască în această epocă o activitate nouă, uneori agresivă şi revoluţionară. La sfîrşitul secolului al IX-lea au apărut noile state zaydite, la jumătatea celui de-al X-lea emirii buyizi au fa-

vorizat imamismul în Irak, la sfîrşitul celui de-al X-lea isma'ilismul s-a instalat în Egipt.

Ne amintim că şi'ismul numărase, încă de la apariţia lui în epoca umayyadă, un mare număr de ramificaţii, care l-au fărîmiţat şi slăbit tot mai mult. În adevăr, problema fundamentală fiind pentru şi'iţi desemnarea imāmului sau pretendentului din momentul respectiv, absenţa în familia islamică a unui principiu analog aceluia al dreptului de primogenitură din Occident atrăgea după sine discuţii, şovăieli şi dezbinări după moartea fiecărui pretendent. Potrivit unuia din cele două curente care s-au conturat curînd, imāmul era desemnat de predecesorul său printr-o recomandare testamentară: potrivit celuilalt, imāmul se impunea de la sine prin propriile sale calităţi. Această deosebire avea să opună zaydismul imamismului, de care isma'ilismul avea să se despartă între timp.

Zaydismul nu fusese prima mişcare ce s-a manifestat. El a fost însă acela care tulburase cel mai tare califatul sunnit, începînd din secolul al VIII-lea. Nu numai că avuseseră loc, după cum am văzut, revoltele lui Zayd şi ale nepotului său Yahyā, dar alte răscoale se succedaseră în Irak, în Iran şi în Arabia însăşi, răscoale ai căror şefi fuseseră consideraţi, pe drept sau pe nedrept, ca imāmi ai zaydismului: astfel, în timpul domniei lui al-Mansūr, cei doi fii ai lui 'Abd Allāh, Muhammad şi Ibrāhīm, care se răsculaseră succesiv la Medina şi în regiunea Basra, pentru a fi şi unul şi altul învinşi şi ucişi în 762; astfel şi ceilalţi membri ai familiei alide care, lipsiţi din ordinul califului al-Hādī de pensiile lor, se revoltaseră lîngă Mecca alături de al-Husayn ibn'Alī şi fuseseră masacraţi în 786. Sub domnia lui Hārūn al-Raşīd a apărut apoi acel pretendent cu numele de Yahyā ibn 'Abd Allāh, care a mers în ţinutul Daylam graţie complicităţii unor personaje suspuse, a încercat fără succes să-şi implanteze acolo autoritatea, a făcut apoi act de supunere în schimbul promisiunii că i se va garanta

libertatea şi a fost totuşi arestat într-o temniţă, unde a murit. A fost pe urmă rîndul lui Muhammad ibn Tabātabā şi al lui Muhammad ibn Muhammad, în numele căruia s-a răsculat în Irak sub al-Ma'mūn, în 815, o căpetenie care a ţinut în şah timp de cîteva luni armatele califiene, al lui Muhammad al-Dibādj, care a provocat puţin după aceea o revoltă la Mecca, în sfîrşit al lui Ibrāhīm ibn Mūsā, care a reuşit să se instaleze în Yemen, dar nu s-a putut menţine acolo.

Foarte virulent aşadar în lupta lui împotriva regimului stabilit, zaydismul nu apăra însă o doctrină fundamental opusă aceleia ce era răspîndită printre teologii vremii: dovadă e faptul că anumiţi învăţaţi, care n-au fost niciodată consideraţi ca străini de sunnism, au susţinut aceste revolte. Este deci de înţeles că pentru al-Ma'mūn a fost mare tentaţia de a încerca o reconciliere politică între Abbasizi şi Alizi prin bazarea imamatului pe valoarea personală, care fusese aşezată la loc de cinste de concepţia zaydită, dar putea fi înţeleasă în mod mai puţin absolut. Iniţiativa dînd greş, tentativele de insurecţie armată, care încetaseră în însăşi inima imperiului, au reînceput în două regiuni depărtate, unde califatul n-a considerat indispensabil să extirpe noile state independente, în acea vreme mult mai puţin primejdioase pentru puterea centrală decît anumite mişcări revoluţionare în plin avînt. Unul a fost acela al Tabaristānului*, întemeiat în 864 lîngă Marea Caspică de un pretendent hasanid, în timpul cînd califii aveau de înfruntat agitatele lor miliţii turceşti; el a fost destinat să se menţină în această regiune muntoasă timp de un secol şi jumătate. Celălalt era acela al Yemenului, unde un alt hasanid, încurajat de succesul precedent, a reuşit, mulţumită atitudinii relativ binevoitoare a califului al-Mu'tadid, să se implanteze în 901 şi să întemeieze, de astă dată în jurul oraşului San'ā'*, o dinastie ce avea să dureze pînă în zilele noastre. În Irakul însuşi influenţa zaydismului rămînea limitată şi n-a cunoscut noi dezvoltări în cursul secolului
 al X-lea. Cel mult poate fi semnalat faptul că

unul dintre primii emiri buyizi, Mu'izz al-Dawla intenționa să facă apel la un pretendent zaydit pentru a-i încredința califatul, dar a abandonat repede acest proiect de teamă de a se vedea silit să asculte prea strict de un astfel de stăpîn. Se cunoaște de asemenea apartenența zaydită a unui literat atît de celebru ca al-Isfahānī*, autor al *Cărții de cîntece*, care s-a consacrat să distileze în această culegere poetică anecdote de tendință și'ită.

Începînd din secolul al IX-lea, cu ocazia întemeierii statului zaydit al Tabaristānului, mișcarea adoptase poziții foarte precise atît în ceea ce privește practicile cultului cît și în ceea ce privește doctrina teologică. Instrucțiunile trimise reprezentanților noii autorități o dovedesc: «Trebuie să pretinzi de la subordonații tăi, se spunea în ele, să considere drept regulă de urmat Cartea lui Dumnezeu și Tradiția Trimisului său, precum și tot ce este relatat în chip autentic despre comandorul Credincioșilor 'Alī ibn Alī Tālib cu privire la doctrinele fundamentale ale religiei și la ramurile ce derivă din ele. Trebuie să pretinzi de asemenea ca ei să mărturisească în public întîietatea lui 'Alī asupra întregii comunități credincioase. Trebuie să le interzici în chipul cel mai riguros de a crede în fatalitatea absolută, ca și în reprezentări antropomorfe, și de a se revolta împotriva credinței în unicitatea lui Dumnezeu și în dreptatea lui. Trebuie să le fie interzis de a transmite tradiții în care sînt atribuite privilegii inamicilor lui Dumnezeu și inamicilor stăpînului adevăraților credincioși, 'Alī. Trebuie să le poruncești să recite cu glas tare formula *bismillāh* la începutul rugăciunii; să recite suplica la rugăciunea de dimineață; să repete de cinci ori în rugăciunea funerară formula *Allāh akbar;* să înceteze de a-și freca încălțămintea în loc de a proceda la abluțiune; să adauge chemării la Rugăciune fraza: „Veniți la cea mai bună dintre acțiuni".»

În acea epocă, mișcarea zaydită se definea prin faptul că recunoștea ca imām pe orice bărbat care, aparținînd descendenței lui 'Alī și a Fātimei, fie

prin ramura hasanidă, fie prin cea husaynidă, chema la revoltă și lua armele pentru a cuceri o putere de care-l învredniceau pe de altă parte, mai mult decît pe oricine, calitățile sale personale de pietate și de știință. Descendentul lui 'Alī, demn de a-i urma, trebuia deci să fie un învățat evlavios, militant, șef războinic și, în calitate de savant, cel mai calificat pentru a interpreta Legea islamică. Nici o altă putere nu-i era însă recunoscută: dacă succeda Profetului, nici o calitate profetică nu-i era conferită; nimic nu împiedica de asemenea ca doi imāmi să se manifeste la aceeași epocă în două regiuni diferite și să fie priviți ca deopotrivă de legitimi. Pe de altă parte, teoreticienii zaydiți, dintre care cei mai însemnați au fost în secolul al IX-lea al-Kāsim al-Rassī și nepotul său Yahyā, recunoșteau în general legitimitatea primilor califi, Abū Bakr, 'Umar și 'Uthmān, considerînd însă că 'Alī era mai îndreptățit decît ei să îndeplinească funcția lor. Ei îi cinsteau deci pe acești trei Discipoli ai Profetului, al căror califat fusese justificat, în ochii lor, prin necesitatea de a nu crea dezbinări în sînul Comunității ce lua naștere. Aceasta însemna a recunoaște imamatul „acelora ce sînt întrecuți în merit", atitudine ce deosebea zaydismul de celelalte mișcări șī'ite cărora li s-a aplicat în general termenul — uneori diferit interpretat — de „rafidism" sau „refuz al legitimității primilor trei califi".

Din punctul de vedere al dreptului, zaydiții, care adoptaseră o teodicee de inspirație mu'tazilită (doctrina Coranului creat, negarea „atributelor" divine, liberul arbitru), admiteau numeroase prescripții comune diverselor mișcări șī'ite. Ei au contribuit însă mai ales la răspîndirea tradițiilor relative la meritul excepțional al lui 'Alī, întemeiat în același timp pe vechimea convertirii sale la Islam, pe sprijinul dat de el Profetului în timpul Hegirei sau cu prilejul unor alte episoade, în sfîrșit, pe curajul său legendar. Astfel 'Alī a devenit, în versurile unor poeți o figură de epopee care nu prea mai avea legătură cu personajul istoric evocat de relatările cronicarilor chiar și favora-

bili şi'ismului. De asemenea, au fost puse în valoare sub impulsul lor tradiţiile care prescriau să fie iubiţi şi veneraţi „membrii Familiei" şi care se întemeiau uneori pe interpretări tendenţioase ale textului coranic.

Dacă în scurt timp zaydiţii n-au mai păstrat vreo influenţă decît în micile state periferice pe care le întemeiaseră, secolul al X-lea a fost marcat, în Irak, mai ales prin dezvoltarea a ceea ce se cheamă îndeobşte imamismul duodeciman. Această mişcare, favorizată de emirii buyzi ce au activat din 945 pînă în 1047 ca stăpîni ai Irakului şi ai provinciilor iraniene limitrofe, a fost aceea a partizanilor şi'iţi care au admis ca imamatul să se transmită prin desemnări succesive exclusiv din rîndurile descendenţei lui al-Husayn, pînă în ziua cînd la Samarra, locul de reşedinţă al pretendenţilor alizi de la domnia lui al-Mutawakkil încoace, a dispărut în chip misterios, în anul 847, foarte tînărul fiu al celui de-al XI-lea imām, denumit din acel moment Muhammad al-Muntazar, „cel aşteptat". De aici, închiderea listei imāmilor la cel de-al doisprezecelea şi aplicarea numelui de duodecimani aderenţilor acestei credinţe.

Caracteristica duodecimanilor era deci aceea că admiteau ideea unei dispariţii temporare a ultimului imām, a cărui întoarcere aşteptată avea să asigure izbînda adevărului asupra erorii şi a dreptăţii asupra nedreptăţii. Această tendinţă mesianică apăruse foarte devreme, pe cît se pare încă în epoca umayyadă, în sînul sectei legate de numele lui Muhammad ibn al-Hanafiya. Acolo, se iscaseră după moartea acestui imām diviziuni analoage acelora ce s-au produs periodic în epoca abbasidă la imamiţi. Dar numai după dispariţia celui de-al XII-lea imām ideile de ocultaţie şi de întoarcere aveau să devină concepţii fundamentale ale imamismului duodeciman. Ele au încurajat la inacţiune o mişcare în rîndurile căreia oamenii înclinau deja puternic să renunţe la

inițiative imediate. În plus, „mica ocultație", al cărei punct de plecare fusese marcat de dispariția celui de-al XII-lea imām, a fost urmată curînd, în 942, de „marea ocultație", marcată de moartea ultimului reprezentant vizibil al imāmului, ale cărui ultime cuvinte ar fi fost: „De acum înainte lucrurile se află numai în mîinile lui Dumnezeu".

Și'ismul duodeciman, persecutat în Irak de califii abbasizi care au fost fără îndoială răspunzători, în chip mai mult sau mai puțin direct, de dispariția celui de-al XII-lea imām, n-a încetat totuși să existe și să se dezvolte. El beneficiase temporar de simpatia califului al-Ma'mūn care, deși recurgea la concepții zaydite, adoptase sau intenționase să adopte anumite detalii ale ritualului duodeciman și împiedicase pedepsirea acelora ce-și permiteau să-i insulte pe primii doi califi, obicei caracteristic al șiiților ne-zaydiți: încă sub Hārūn al-Rașīd poetul al-Sayyid al-Himyarī* nu scăpa nici un prilej pentru a-i insulta pe aceia pe care-i numea „cei doi rătăciți", iar puțin mai tîrziu ni se povestește că un șeih avea obiceiul de a-și bate măgarul, pretinzînd că acest animal îi avea în trupul său pe Abū Bakr și pe 'Umar!

În secolul al X-lea apoi, mișcarea, care ajunsese să reprezinte în centrul imperiului o sectă influentă, a cîștigat numeroși adepți printre emirii de orice origine. Încă de la începutul secolului, un locotenent al faimosului general Mu'nis, a încercat, în urma unei acțiuni armate rămase fără rezultat, să-și impună convingerile șiite punînd să se blesteme oficial amintirea lui Mu'āwiya. În acea epocă și administratorii serviciilor califiene aderau în mare număr la ea și aparțineau unor mișcări sau chiar unor „celule" pe care se străduiau să le îmbogățească pe cheltuiala vistieriei califiene. Curînd după aceea, în 943, emirul hamdanid, Nāsīr al-Dawla, a început să favorizeze fățiș la Bagdad dezvoltarea unui cult care prezenta deja particularități fixate, iar moscheea Barāthā a fost folosită atunci de șiiții din oraș ca o mare moschee
 ce venea să se adauge celorlalte trei deja existente.

Un nou avînt a fost înregistrat și sub Buyizi, care au susținut imamismul fără însă a acționa pentru revenirea unui imām căzut în ocultație pe o perioadă a cărei durată nimeni n-o cunoștea. Emirul Mu'izz al-Dawla a fost acela care, în 963 a pus să se țină în mod public la Bagdad noi sărbători pentru comemorarea episoadelor celor mai semnificative ale istoriei și'ismului: în luna dhū'l-hidjdja episodul de la Lacul Humm, în cursul căruia Profetul l-ar fi desemnat efectiv pe 'Alī ca urmaș al său, rostind cuvintele: „Aceluia căruia îi sînt stăpîn, îi e stăpîn și 'Alī"; iar la 10 muharram, moartea lui al-Husayn la Karbalā'. Această ultimă solemnitate a fost sărbătoarea 'Aṣūrā, ansamblu de ceremonii de doliu în cursul cărora se vedeau defilînd, prin fața prăvăliilor închise, bărbați și femei ce se dedau unor lamentații funebre. Din cauza incidentelor ce se produceau adesea, celebrarea zilei de 'Aṣūrā a fost uneori interzisă, pînă ce sosirea turcilor selgiucizi a pus capăt pentru cîteva secole solemnităților și'ite oficiale la Bagdad.

Războaie de inscripții au avut de asemenea loc sub Mu'izz al-Dawla, războaie care aveau drept obiect tot amintirea Discipolilor și a primilor califi, pe care și'iții îi blestemau în aceeași măsură în care adversarii lor îi venerau. În sfîrșit, la acea epocă s-a răspîndit la Bagdad practica pelerinajului la mormintele imāmilor, care era în uz mai înainte în chip oarecum clandestin în cercurile și'ite. În adevăr, se pare că de multă vreme se făceau vizite pioase la Karbalā', iar califul al-Mutawakkil fusese nevoit în 850 să ia decizia de a pune să se șteargă de pe fața pămîntului mausoleul lui al-Husayn și de a interzice adunările în acel loc. Tot astfel un emir hamdanid ridicase la începutul secolului un mausoleu pe mormîntul regăsit al imāmului 'Alī, la Nadjaf, lîngă Kūfa. Sub Buyizi s-a adăugat la acest obicei acela de a venera mormintele celor doi imāmi îngropați la Bagdad, în cimitirul kurayș unde s-a clădit un mormînt monumental, care a purtat numele de al-Kāzimayn, sau cei doi Kāzim, Mūsa și nepotul

său de fiu, cunoscuți respectiv ca cel de-al VII-lea și cel de-al IX-lea imāmi ai duodecimanilor. Tot în vremea aceea a fost vizitată la Samarra subterana unde avusese loc dispariția celui de-al XII-lea imām. În Iran, unde șī'ismul nu era foarte răspîndit în acea epocă, o comunitate mică de adepți ai sectei a ajuns să se formeze la Kumm* în jurul mausoleului unei anumite Fātima, fiica celui de-al VIII-lea imām 'Alī al-Ridā; această comunitate a fost deseori atacată de autoritățile sunnite, fiind însă apărată în mod eficace de emirii buyizi. Lîngă Tūs, în sfîrșit, într-un loc care avea să ia mai tîrziu numele de Meșhed*, „Mausoleul", sporea renumele mormîntului lui 'Alī al-Ridā însuși, care a devenit și el un centru de cult și de pelerinaj și lîngă care a fost construit un sanctuar cu totul remarcabil, pe care-l semnalează geograful al-Makdisī.

Tot în cursul secolului al X-lea, imamismul a fost adoptat oficial de emirii hamdanizi din Djazīra* și din Siria de nord, și practicile lui cele mai caracteristice au fost văzute răspîndindu-se în orașele acestui principat. Formula șī'ită a chemării la Rugăciune* a răsunat astfel la Alep. Iar locuri de pelerinaj șī'ite s-au ivit de asemenea acolo, de pildă, *mașhad**-ul Estradei (monument acoperind rămășițele unui fiu al lui al-Husayn), care a fost construit de emirul Sayf al-Dawla în 962, în timp ce o ramură extremistă cu origini puțin cunoscute, aceea a *nusayrī*'-ilor, prindea rădăcini în unele regiuni muntoase ale provinciei.

În mijlocul acestor diverse succese de ordin politic, credințele proprii duodecimanilor, îndeosebi acelea relative la imāmul devenit invizibil, au fost elaborate de teoreticienii lor, cum a fost teologul al-Kulaynī*, într-o doctrină foarte deosebită, cuprinzînd numeroase elemente străine de Islamul tradițional și destinată a fi precizată în secolul al XI-lea de autori ca șeihul Sadūk sau șeihul al-Mufīd, contemporani ai poetului al-Șarīf al-Rādī. Potrivit acestei doctrine, imāmul a cărui înapoiere era așteptată, asemenea dealtfel imāmilor ce-l precedaseră, se bucura de însușiri supra-

umane, de pildă incapacitatea de a păcătui, şi deţinea taine de origine divină care justificau acest rang superior. Aceste taine, care completau Revelaţia sau mai degrabă constituiau sensul ei interior (*bāţin*) şi adevărul ei profund, făcuseră obiectul, după credinţa şi'iţilor, al unui verset coranic (XXXIII, 72): „Am propus încredinţarea tainelor noastre cerurilor, pământului şi munţilor; toţi au refuzat să le ia asupra lor, toţi au tremurat să le primească. Dar omul a primit să se încarce cu ele; e un nestăpînit şi un nesocotit." Declaraţii atribuite celui de-al VI-lea imām Dja'far al-Sādik mai precizau chiar: „Cauza noastră [...] este taina, şi taina unui lucru ce rămîne învăluit, o taină căreia îi este suficientă o taină."

Imāmul, astfel admis la cunoaşterea adevărurilor profunde, era un „prieten" al lui Dumnezeu şi se găsea dăruit cu o stare privilegiată ce prelungea starea de „profeţie" de care beneficiaseră Muhammad şi predecesorii săi. Rezulta de aci că, în ochii imamiţilor, profeţia era oarecum continuă: ea începuse cu crearea lui Adam*, pe care Dumnezeu l-a făcut după chipul propriei sale forme, şi se prelungise prin profeţi dintre care ultimul a fost Muhammad, iar apoi prin imāmi. Se vede cum această doctrină, destinată să justifice rangul excepţional al imāmilor, a ajuns să se apropie de doctrinele inspirate de filosofia elenistică, potrivit cărora lumea era condusă de o Inteligenţă supremă, emanaţie divină de care anumiţi înţelepţi puteau să aibă parte. Imāmii se identificau astfel cu aceia care aveau acces la spiritul sau la lumina divină, şi ultimul imām, numit Dovada, beneficia de o cunoaştere privilegiată care făcea din el un adevărat mediator.

Adevărul tainic pe care-l deţinea imāmul invizibil şi care depăşea revelaţia „ezoterică„ constituită de textul Coranului era considerat ca o înţelepciune veşnică rezumînd toate înţelepciunile omeneşti anterioare şi era opera unei raţiuni emanînd în parte din spiritul divin. Imāmul era în acelaşi timp cel mai mare dintre înţelepţii omenirii, cel mai mare filosof, cel mai bun rege; toţi filosofii

şi regii vremurilor dinainte deveneau precursorii lui, aproape în aceeaşi calitate ca profeţii. Aşa se explică faptul că autorii şi'iţi imamiţi au acordat atîta atenţie doctrinelor şi ideilor răspîndite în lume înainte de Islam, fie în Arabia, fie în India, fie în Iran sau chiar în ţările creştine, şi că operele aparţinînd unor patrimonii literare neislamice au fost adesea mai bine primite în mediul lor decît în alt loc. Vom adauga ca gînditorii lor s-au inspirat adesea din anumite concepţii proprii filosofiei elenistice, a cărei răspîndire a fost astfel favorizată. Ideile politice ale unui Fārābī, a căror incidenţă asupra evoluţiei ideii de guvernare în Islamul medieval o vom vedea mai departe, erau impregnate nu numai de filosofie antică, ci şi de şi'ism, iar guvernantul său ideal ţinea în acelaşi timp de înţelept, de filosof şi de imamul aşteptat.

Rolul de excepţie atribuit imāmului era însoţit totodată de un ataşament sentimental faţă de persoana şi de familia lui, ataşament exprimat mai ales în meditarea asupra nenorocirilor ce nu încetaseră de a-i lovi, în cursul existenţei lor terestre, pe 'Alī, pe Fātima şi pe descendenţii lor. Vizite pioase la mormintele lor şi celebrarea zilei de 'Aşurā îi ajutau îndeosebi pe credincioşi să-şi rememoreze suferinţele şi martiriul majorităţii imāmilor, despre care se credea că au pierit cu toţii de moarte violentă, otrăviţi, atunci cînd nu exista vreun semn mai vizibil al tragicului lor destin. Accentul era pus în mod cu totul deosebit asupra dramei de la Karbalā', care fusese cauza morţii lui al-Husayn precum şi a unui număr dintre copiii şi verii săi şi fusese urmată de episodul, de asemenea spectacular, al trimiterii soţiilor sale şi a supravieţuitorilor prizonieri în lungul căii Eufratului, pînă la reşedinţa din Damasc a califului umayyad. Toată literatura religioasă a duodecimanilor va rămîne dominată de amintirea acestor mari teme, menite să dea chiar naştere mai tîrziu unor adevărate reprezentări teatrale a „patimilor"
 lui al-Husayn, aşa-numitele *ta'ziye* persane, care

vor înflori în Iranul Safavizilor şi din care se mai cunosc exemple şi în epoca actuală.

Duodecimanii, care se deosebeau astfel de adversarii lor prin veneraţia închinată imāmilor şi prin ura pe care o nutreau împotriva primilor califi, nu urmau în viaţa lor religioasă nici exact aceleaşi reguli ca membrii comunităţii majoritare. La ei tradiţiile primite de la imāmi ocupau şi trebuiau să continue a ocupa un loc important în izvoarele dreptului, alături de Coran şi de tradiţiile profetice. Iar în amănuntele prescripţiilor juridice şi de cult se făceau de asemenea simţite efectele urii lor împotriva primilor califi: tot ce ordonaseră aceştia din urmă era interzis de ei, tot ce interziseseră era, dimpotrivă, licit pentru duodecimani. Astfel se explica mai ales formula deosebită a apelului lor la Rugăciune: ea afirma implicit superioritatea Rugăciunii asupra Războiului sfînt, în opoziţie cu ceea ce susţinuse cel de-al doilea calif, ʿUmar. Şi tot astfel se explica autorizarea căsătoriei temporare, a cărei interzicere, după cum se spunea, data de asemenea de la ʿUmar. În mod general, refuzul practicilor care simplificau abluţiunea*, recitarea cu glas tare a formulei *bismillāh** în Rugăciune, repetarea formulelor de adorare cu prilejul rugăciunilor funerare, constituiau obiceiuri particulare pe care imamiţii le împărtăşeau cu ceilalţi şiʿiţi, dar pe care n-au reuşit niciodată să le implanteze în teritoriul sunnit. Era nevoie ca un suveran din secta lor să ia puterea, cum a fost cazul, de pildă, la Alep, sub Hamdanizi, pentru ca aceste obiceiuri să fie recunoscute, iar cadiii să accepte a judeca după dreptul lor.

Concepţia despre Islam proprie duodecimanilor s-a răspîndit totuşi încetul cu încetul, independent de acţiunile politice şi militare, graţie eforturilor lor de propagandă intensă. În Irak, în epoca buyidă, un vizir a creat, de exemplu, în acest scop o instituţie numită Casa Ştiinţei şi înzestrată cu o bogată bibliotecă*, care era destinată să difuzeze tradiţiile datînd de la imāmi precum şi doctrina elaborată de marii învăţaţi ai şiʿismului duode-

ciman; instalată către 991 la Bagdad, în cartierul şi'it Karh, această instituţie a avut ca director un poet şi'it celebru, al-Şarîf al-Murtadā*, şi a fost frecventată de poetul sirian al-Ma'arrī, înainte de a fi distrusă de un incendiu, în 1055. În alte locuri din ţinuturile şi'ite învăţătura se preda, cum era normal, în marea moschee: aşa s-au petrecut lucrurile, de pildă, la Alep sub Hamdanizi.

În ţinut sunnit însă, duodecimanii puteau fi nu numai daţi afară dintr-o moschee şi stigmatizaţi în faţa comunităţii, ci şi urmăriţi şi supuşi unor pedepse severe, destinate să reprime dezvoltarea sectelor şi credinţelor eterodoxe în sînul societăţii islamice medievale. Atunci cînd regimul interzicea practicile lor socotite eretice, ei îşi ascundeau convingerile pentru a evita urmăririle, şi aceasta în virtutea unui principiu de „prudenţă", larg aplicat bazat pe versetul: „Să nu-i ia credincioşii ca tovarăşi pe necredincioşi, lăsîndu-i la o parte pe alţi credincioşi. Oricine va face aceasta nu va avea de aşteptat de la Dumnezeu nimic — afară de cazul că *v-aţi teme* de vreo faptă primejdioasă din partea lor" (*Coran*, III, 27). Acest principiu trebuia, după teoreticienii lor, să fie aplicat de toţi adepţii în perioade de persecuţie. Era o necesitate imperioasă destinată să permită sectei lor să subziste. El autoriza mărturia falsă, jurămîntul fals, restricţiile mintale. El explică de ce o mentalitate ipocrită s-a dezvoltat în anumite comunităţi deosebit de ameninţate. El explică de asemenea faptul că simpatizanţii mişcării au evitat declaraţii sincere şi s-au mulţumit în scrierile lor să procedeze prin aluzii şi insinuări pe care le înţelegeau numai iniţiaţii. De aci decurge dificultatea de a discerne astăzi, prin mijlocirea operelor anumitor literaţi, dacă veneraţia lor pentru 'Alī corespundea unei adevărate apartenenţe imamite, sau traducea numai respectul pe care multe cugete, chiar şi tradiţionaliste, îl păstrau pe atunci pentru ginerele şi vărul Profetului. Singurul indiciu aproape sigur în această privinţă trebuie căutat într-un semn exterior, cum ar fi înclinarea de a-i insulta pe Discipoli sau pe

Același principiu de prudență explică, în sfîrșit, faptul că imamiții dispăreau repede, în aparență cei puțin, atunci cînd regimul politic se schimba. Astfel, familiile șî'ite din Alep s-au raliat în secolul al XII-lea, după cucerirea selgiucidă, la școala hanafită care, printre cele patru școli juridice oficiale ale sunnismului, era aceea care avea mai multa stimă pentru cuvintele lui 'Alī, aceea de asemenea care se dezvoltase în Irak, la Kūfa, în sfîrșit aceea care pe plan politic ramînea cea mai neutră și evita să formuleze judecăți tranșante asupra lui 'Alī și a lui 'Uthmān. Dar taina conștiințelor rămînea greu de pătruns, iar echilibrul sociopolitic se menținea instabil, în timp ce la imamiții rămași puternic legați de convingerile lor se dezvolta aproape totdeauna un complex de frustrare și de refuz. Nu numai că acest sentiment îi împingea să se tînguiască asupra încercărilor suferite de nenorociții lor imāmi și să adopte față de ei o atitudine de „compasiune" care ieșea la lumina zilei mai ales în ceremoniile comemorînd moartea lui al-Husayn; dar i se întîmpla să se transforme, la cea mai mică ocazie favorabilă, în explozii de ură și de dorință de răzbunare fanatice, care puteau degenera în fața reacției cercurilor tradiționaliste în adevărate războaie civile, fără a duce însă la nici un rezultat politic constructiv.

În aceeași epocă isma'ilismul se prezenta, printre mișcările șî'ite, sub o formă mult mai activă decît zaydismul și imamismul. Partizanii săi se distinseseră atribuind imamatul, în 765, după moartea celui de-al VI-lea imām Dja'far al-Sādik, fiului deja decedat al acestui personaj, un anume Ismā'īl pe care-l considerau ca fiind mahdī-ul în stare de ocultație, sau pe al cărui fiu, Muhammad, îl venerau drept ultimul imām vizibil. Faptul de a opri lista imāmilor vizibili la al șaptelea dintre acești descendenți ai lui 'Alī — pentru unii Ismā'īl, pentru alții Muhammad (ceea ce presupunea că în acest ultim caz se făcea din 'Alī legatarul Profetului și nu primul imām) — le-a atras și numele de

septimani, care-i deosebește în chip esențial de imamiții duodecimani. Nu trebuie însă uitat că ei atribuiau în fapt, potrivit opiniei celei mai răspîndite pnitre ei, celui de-al șaptelea imām astfel dispărut descendenți „ascunși", susceptibili de a se manifesta într-o zi sau alta și de a juca atunci un rol politic important.

Se cunoaște prea puțin istoria sectei în cursul primului secol al existenței ei; se știe numai că ea constituia atunci o grupare clandestină, care trimitea emisari în diferite regiuni pentru a încerca, aici să ralieze la cauza isma'iliană pe unii suverani, dincolo să suscite răscoale populare. Se știe de asemenea că, încă dintr-o perioadă veche, partizanii imāmului Ismā'il, îndeosebi Abu'l-Hattāb și Maymūn al-Kaddāh, „oculistul", adoptaseră doctrine pe care învățații sunniți le-au calificat drept „excesive", ca unele ce manifestau o veneratie exagerată pentru imām. În adevăr, ele făceau din el un profet asistat de Spiritul sfînt* și extindeau calitatea lui de imām la diferite personaje străine de familia alidă care ar fi jucat alături de imāmii tradiționali, calificați drept „tăcuți", un rol de reprezentanți activi, „vorbitorii". Șirul acestor imāami „vorbitori" n-ar fi fost întrerupt de nici o ocultație asemănătoare aceleia pe care o suferise șirul imāmilor „tăcuți" în persoana fiului sau nepotului lui Dja'far al-Sādik. Abu'l-Hartāb împingea exagerarea pînă la a se considera el însuși un profet-imām, căruia trebuia să-i dea ascultare omenirea întreagă.

Secta organizată de Abu'l-Hattāb pare a nu fi durat, dar aceea care-l recunoștea ca întemeietor pe Maymūn al-Kaddāh a avut mai mult succes. Ea a fost aceea care, pe cît se pare, a intrat în acțiune la sfîrșitul secolului al IX-lea, cînd unul dintre propovăduitorii ei a părăsit micul oraș Salamiya din Siria și a reușit să ajungă în Magreb, unde cu sprijinul tribului berber Kutāma, a proclamat venirea mahdī-ului și a întemeiat statul fatimid. Mahdī-ul era în această împrejurare, pe cît se știe, un descendent al lui Maymūn, imām „depozitar" sau „vorbitor" care-l reprezenta pe

imāmul „ascuns" sau „tăcut" în virtutea principiului celor două serii de imāmi recunoscute pe atunci de isma'ilieni.

În timp ce se organiza califatul fatimid, născut deci direct din propaganda şi'ită isma'iliană, alţi emisari ale căror opinii nu sînt bine cunoscute, dar care aparţineau probabil la origine aceleiaşi mişcări revoluţionare, reuşeau să unelteaască rebeliuni în Siria, în Irak, şi să fundeze în Arabia un stat, acela al Bahreinului, pe care califii abbasizi au renunţat să-l nimicească. Acest stat, oricare ar fi discuţiile ce au avut loc în secolul al X-lea între diriguitorii lui, urmaşi ai lui Hamdān Karmat care îi dăduse numele său, a fost un stat comunitar, unde prescripţiile Legii islamice n-au fost totdeauna respectate. El a fost de asemenea o bază de plecare pentru raiduri cutezătoare şi uneori profanatoare: raiduri împotriva Basrei şi a Bagdadului, raiduri mai ales avînd drept ţintă Mecca, de unde a fost luată Piatra neagră a Ka'bei. Pe acest temei, karmaţii au fost consideraţi de unii drept adevăraţi necredincioşi, care nu meritau altceva decît moartea şi cu care nu se putea negocia. Bagdadienii, de pildă, vedeau în activitatea acestor cete o subversiune avînd ca scop distrugerea califatului, şi această opinie explică în bună parte psihoza de frică, ale cărei ravagii au fost deja semnalate în capitală atunci cînd karmaţii s-au încumetat să invadeze nordul Irakului.

La drept vorbind, din punct de vedere religios şi doctrinal se ignoră care era exact poziţia karmaţilor, presupunînd că ar fi avut vreuna. Ceea ce ştim despre ei permite totuşi să se reţină că mişcarea lor se adresa claselor populare sau dezmoştenite, recrutîndu-şi o parte din aderenţi îndeosebi printre sclavii folosiţi pe marile domenii din Irakul de sud, sclavi care nu erau la prima lor răscoală împotriva puterii califiene. Ca orice mişcare revoluţionară şi'ită, şi aceasta anunţa şi promitea sfîrşitul nedreptăţilor sociale, ceea ce i-a atras un succes deosebit într-o epocă în care distanţa dintre nivelul de viaţă al simplilor lucrători şi luxul opu-

lent al notabililor din marile oraşe devenise extremă.

Fatimismul, de partea lui, se străduia să cîştige meşteşugărimea modestă a oraşelor. Nu e mai puţin adevărat că el se prezenta sub forma unei filosofii religioase foarte elaborate şi absolut opuse concepţiilor musulmane tradiţionale. Se distingeau în ea liniile generale a ceea ce avea să devină doctrina isma'iliană clasică. Ca şi imamismul duodeciman, acest isma'ilism atribuia imāmilor cunoştinţe şi puteri supraomeneşti, graţie cărora ei erau „fără păcate" şi care făceau din ei depozitarii unui adevăr ascuns ce avusese Revelaţia drept formă exterioară. Cu el s-au dezvoltat deci noi credinţe ezoterice, dar de un ezoterism mult mai accentuat decît în imamism: interpretarea simbolică nu se aplica aci numai celor cîtorva versete coranice, în care şi'iţii credeau cu toţii a recunoaşte aluzii secrete şi voalate la misiunea imāmilor, ci mergea mai departe, corespunzînd unei concepţii despre lume complet confundată, de astă dată, cu aceea a filosofiei elenistice.

Cunoştinţele imāmului erau, în această perspectivă, justificate printr-un sistem cosmic emanatist, în care Profetul, asimilat cu Raţiunea universală, emanaţie a Ordinii divine, era el însuşi asistat de primul imām 'Alī, „legatarul", care reprezenta, la rîndul lui, Sufletul universal. O întreagă ierarhie era astfel stabilită între multiplicitatea creaţiunii şi unicitatea divină, ierarhie incluzînd omul, care cu ajutorul străduinţelor de a ajunge la adevăr, putea să se apropie de principiul prim, dar în chip inegal, potrivit facultăţilor şi cunoştinţelor fiecăruia. Acţiunea umană era ea însăşi o acţiune cosmică şi istoria lumii cuprindea un ciclu de şapte perioade profetice succesive, care trebuiau să fie caracterizate fiecare prin apariţia unui profet urmat de un imām. Primul profet fusese Adam, avîndu-l ca imām pe Seth, al şaselea a fost Muhammad, care a venit după Noe, Avraam, Moise şi Iisus, cel de-al şaptelea trebuind să fie imāmul Învierii, care va dezvălui în întregimea lui înţelesul ascuns al Revelaţiei şi va pregăti sosirea unui

nou profet. Istoria nu mai era deci marcată prin cîteva evenimente unice și determinante, cum ar fi propovăduirea lui Muhammad, ci prin repetări ciclice cuprinzînd alternate, epifanii și ocultații. Apariția mahdī-ului nu mai era ea însăși decît un episod al acestui ansamblu, iar deceptiile isma'ilienilor pe planul acțiunii politice își găseau compensația imediată într-o construcție filosofică ce-i făcea pe adepții sectei relativ indiferenți la vicisitudinile cotidiene.

Un atare sistem nu era, evident, destinat să fie divulgat, ci doar revelat progresiv inițiatorilor, în urma unui lung învățămînt personal și secret. Nici o aluzie la el nu era făcută, de pildă, în lucrările de drept redactate pe atunci pentru public, cum era tratatul de drept al cadiului al-Nu'mān, care se deosebea de tratatele sunnite cu același obiect doar prin cîteva detalii și prin introducerea printre „stîlpii religiei" a principiului *walāya*-lei, adică al credinței în rangul excepțional al lui 'Alī și al succesorilor săi. Și dacă *walāya*-ua implica pentru inițiați credința într-o ierarhie cosmică, ea se reducea pentru popor la simpla justificare a venerării imāmilor.

Au ajuns totuși pînă la noi cîteva scrieri care erau rezervate inițiaților. Printre ele, cea mai cunoscută și cea mai lămuritoare este fără îndoială *Enciclopedia* redactată în Irak la sfîrșitul secolului al X-lea de un grup de sectanți care-și ziceau singuri „Frații sinceri" și în care se recunosc isma'ilienii. Această serie de epistole despre subiecte extrem de variate se distinge îndeosebi prin grija ei „de a explica totul, de a raționaliza totul, de a sistematiza totul" (Y. Marquet). Imamatul este legat în ea de legi cosmice, în virtutea astrologiei, iar viața spirituală este definită ca o epurare a sufletului, o eliberare de materie și o întoarcere spre intelect. Astfel, Legea profetică și filosofia se întîlnesc; tărîmul de dincolo, țel al vieții omenești, se identifică cu realitatea profundă și se ajunge la reflecții ca aceasta: „Oricine nu acceptă condițiile Intelectului, acelea pe care i le-am recomandat, sau care le părăsește după ce le-a acceptat, aceluia

îi retragem prietenia noastră și ne desolidarizăm de el; nu facem apel la el, nu avem legături de familiaritate cu el, nu-i mai vorbim despre științele noastre și-i ascundem tainele ce le deținem." Reiese de aci că isma'ilienii formau grupuri strîns solidare, dar nu admiteau în sînul lor nici un credincios neinițiat. Era opusul egalitarismului practic și al spiritului de „comunitate" apărat de sunnism.

Dealtminteri isma'ilismul a fost, mai ales cînd se lupta pentru cucerirea puterii, necruțător față de adversarii săi. Se raportează că un muezin, care omisese la Kairuan formula specific și'ită a chemării la Rugăciune, a fost executat. De asemenea, rugăciunile tradițional rostite, din vremea califului 'Umar, în cursul nopților lunii de ramadan au fost interzise cu extremă asprime în Ifrīkiya fatimidă, iar mai tîrziu în Egipt. Anumiți califi fatimizi n-au ezitat, pe de altă parte, a porunci să fie blestemată „Peștera" și ocupanții ei", vrînd să aducă o atingere prin aceasta amintirii lui Abū Bakr și, fără îndoială, și aceleia a celor mai vechi Discipoli, care, potrivit anumitor tradiții l-ar fi asistat pe Profet atunci cînd a primit primele revelații.

Isma'ilismul n-a omis nici să utilizeze pentru difuzarea ideilor sale Casa Înțelepciunii, pe care Fatimizii o creaseră la Cairo și care, condusă de șeful suprem al propagandei, reunea periodic savanții versați în doctrina lor. Dacă al-Hākim, califul, care înzestrase acest institut cu noi încăperi chiar în palat, a autorizat pentru sunniți o fundație paralelă, această probă de toleranță a fost doar efemeră: după trei ani, cei doi învățați malikiți care conduceau institutul sunnit au fost omorîți fără altă procedură. Manifestările de fanatism ale isma'ilismului fatimid nu erau însă comparabile cu acelea ale mișcării karmate care, în lupta ei împotriva califatului abbasid, n-a șovăit nu numai să molesteze și chiar să măcelărească pelerinii aflați în drum spre Mecca, ci și să profaneze în cursul unui raid îndrăzneț venerabila Ka'ba.

Din isma'ilismul fatimid aveau să derive nu
 numai secta druzilor*, ci și un partid disident, acela

al nizarisilor sau Asasinilor, care a lansat în Orient o nouă „propagandă". Potrivit acestei doctrine de tendință mai profund filosofică, imāmul își găsea justificarea în logica internă a apelului său, corespunzînd nevoilor omenirii. Dar mișcarea s-a distins în istorie îndeosebi prin acțiunea ei „teroristă" și prin asasinatele politice la care adepții ei s-au dedat în cursul secolelor al XI-lea și al XII-lea în Iran și în Siria, unde reușiseră să ocupe cetăți puternice. În acel moment, isma'ilismul deținea un loc însemnat în viața politică și religioasă a orașelor siriene, unde populația, de convingere și'ită, se remarca din cînd în cînd prin dezordini. Nu s-au văzut oare în primii ani ai secolului al XII-lea locuitorii din Alep dărîmînd în timpul nopții zidurile ridicate din ordinul emirului pentru a amenaja un colegiu destinat predării dreptului sunnit? Dar aceste manifestări rămîneau pe atunci voit semiclandestine. Mișcarea însăși, atinsă de declinul puterii fatimide, n-avea să mai iasă decît rareori din umbra în care o mențineau ortodoxia noilor stăpîni selgiucizi și condamnarea ei de către partizanii ideilor tradiționaliste. Trăind de atunci înainte în cercurile restrînse de inițiați care-și transmiteau secretele ei, ea merita mai mult decît oricînd acel nume de *bāṭiniya*, „mișcare ezoterică", sub care este îndeobște cunoscută și care pune în relief trăsătura cea mai izbitoare a doctrinei ei și a metodelor ei insidios convingătoare.

În fața diferitelor mișcări și'ite, ale căror poziții politice nu puteau fi admise de regimul abbasid și a căror gîndire se întemeia în majoritatea cazurilor pe teorii cosmice foarte depărtate de învățătura Coranului, partizanii Islamului tradiționalist nu încetau însă de a reacționa viguros din punct de vedere dogmatic. Am văzut mai sus cu ce agresivitate un Ibn Batta, care se considera purtătorul de cuvînt al uneia din ramurile lor cele mai active, ataca toate ideile și atitudinile ce-i păreau a corespunde unor noutăți condamnabile. Sentimentul la care el făcea astfel apel, teama de inovație, adică

de un deviaţionism susceptibil de a altera doctrina Islamului, era de multă vreme subiacent evoluţiei iniţiale a Comunităţii. În momentul cînd se afirma din ce în ce mai mult virulenţa primejdioasă a divergenţelor doctrinale ce degenerau în adevărate disensiuni politice, acest sentiment trebuia să capete o putere nouă ca principiu regulator, temperat însă prin acţiunea consensului şi diferit nuanţat, după caz, de reacţiile individuale. În timp ce anumiţi învăţaţi refuzau orice compromis precum şi orice discuţie cu adversarul, ceilalţi se lăsau antrenaţi în controverse şi se străduiau să prezinte Islamul tradiţional într-o lumină care să poată convinge spiritele deja seduse de idei filosofice străine sau deja iniţiate în dialectică. De unde existenţa a două mişcări tradiţionaliste apărătoare ale califatului zis sunnit, mişcarea fideistă, pe de o parte, reprezentată îndeosebi prin hanbalism, şi aceea a „celor ce discutau", a „oamenilor *kalam*"-ului, pe de altă parte, care se recrutau mai ales din rîndurile şcolii aş'arite.

Ibn Hanbal, de a cărui învăţătură se prevalau membrii şcolii juridice şi teologice hanbalite, rezistase, după cum am văzut mai înainte, tentativelor califului al-Ma'mūn de a instaura doctrina mu'tazilită, ca şi „inchiziţiei" lui. Poziţia sa, astfel cum o putem cunoaşte în primul rînd prin scrierile sale (culegeri relative la Tradiţie şi consultaţii juridice), apoi prin relatările ce ni s-ap păstrat despre episodul Mihnei, rămăsese cu foarte mici deosebiri aceea pe care discipolii săi aveau s-o apere timp de secole. Acest jurist şi învăţat, pe care adversarii săi îl considerau, nu fără oarecare dispreţ, ca pe un simplu compilator al Tradiţiei, avea de fapt o concepţie foarte precisă despre Islam, concepţie ce se sprijinea pe două baze: pe de o parte valoarea datelor scripturii, şi, pe de altă parte, necesitatea de a feri Comunitatea de orice disensiune păgubitoare.

Ibn Hanbal şi primii săi discipoli profesau credinţa în unicitatea divină, dar fără a-şi pune întrebări asupra naturii atributelor posedate de
219 Dumnezeu. Trebuie crezut, spuneau ei, că Dum-

nezeu este așa „cum s-a descris El însuși", așadar că șade pe tronul său, că are o față, mîini, că vede, că aude și că va putea să fie văzut de către cei aleși după Judecata de apoi, trebuie crezut mai ales în caracterul necreat al Coranului, Cuvînt al lui Dumnezeu, reprezentînd știința lui. Trebuie crezut de asemenea în atotputernicia lui Dumnezeu, autor al răului ca și al binelui (chestiunea responsabilității umane rămînînd fără răspuns), trebuie crezut în episoadele Judecății de apoi astfel cum sînt descrise în Coran, mai cu seamă în balanța pe care vor fi cîntărite faptele oamenilor, în bazinul în care Profetul își va săvîrși intercesiunea, în podul ce duce în paradis și de pe care damnații vor fi aruncați în infern, trebuie crezut de asemenea în pedeapsa mormîntului pe care o vor suferi imediat după moarte oamenii vinovați de greșeli.

Ibn Hanbal impunea de asemenea ideea că credința, care n-are valoare fără fapte, este susceptibilă de a crește cînd se săvîrșește binele, sau să scadă cînd se săvîrșește răul. Prin aceasta el rezolva problema ce se pusese din primele vremuri haridjite, murdjite și mu'tazilite. Dar, dacă afirma necesitatea de a face binele pentru a fi un credincios desăvîrșit, el socotea în același timp că greșelile, cu toate că scad credința, nu suprimă caracterul de credincios; doctrina lui, care rămînea rigoristă, salva astfel totuși unitatea Comunității. Acesta era principiul în virtutea căruia el poruncea tuturor să se roage în urma unui imăm necredincios și condamna orice revoltă împotriva autorității stabilite, tot astfel ca orice manifestare războinică intestină și orice spirit de discuție care putea provoca o ruptură a Comunității.

Această poziție ducea la recunoașterea primilor patru califi ca perfect legitimi și făcea să se considere că ordinea domniilor lor corespundea valorii lor respective: astfel, 'Alī nu era exclus din numărul acelora care meritaseră califatul, ci reașezat pe adevăratul său loc, cel de-al patrulea. După el, Umayyazii fuseseră suverani legitimi, cum au fost după aceea Abbasizii, toți investiți pe baza

acordului musulmanilor. Se vede aci cum coeziunea Comunităţii şi respectarea regimului la putere mergeau mînă-n mînă cu o anumită concepţie despre credinţă, legată mai mult sau mai puţin ea însăşi de o teodicee determinată.

Dacă hanbaliţii insistau asupra atotputerniciei lui Dumnezeu, ei subliniau şi capacitatea lui de îndurare şi interesul său pentru soarta oamenilor. Intrucît Dumnezeu l-a creat pe primul om, Adam, după chipul său, există o asemănare depărtată, dar totuşi o asemănare între Dumnezeu şi o omenire, adesea păcătoasă, pe care el este gata s-o ierte. În fiecare noapte, spuneau ei, el coboară pînă în „cerul cel mai apropiat" pentru a asculta cererile de iertare pe care oamenii i le adresează, iar cele cîteva personaje care au dat dovadă de o viaţă exemplară se află în mod sigur în paradis. Contrazicînd oarecum principiile egalitarismului sunnit, o ierarhie era astfel stabilită între membrii Comunităţii, în fruntea căreia se plasau, după Profet, primii patru califi şi cei şase Discipoli, socotiţi tot atît de demni ca şi aceştia de a-i succeda, apoi Expatriaţii şi Auxiliarii. Aceste personaje meritaseră în paradis locul privilegiat ce justifica veneraţia al cărei obiect deveniseră în sînul cercurilor tradiţionaliste. În schimb, nici unul dintre cei ce se închinau cu faţa îndreptată spre *kibla** nu era exclus din Comunitate şi nici nu trebuia să piardă speranţa de a beneficia de iertarea divină sau de intercesiunea Profetului.

Pe de altă parte, hanbaliţii, mărginindu-se la textul Coranului şi al Tradiţiei, refuzau orice folosire a raţionamentului dialectic sau *kalām*. Pentru ei, a discuta cu adversarul însemna în mod inevitabil să te laşi cîştigat de argumentele lui. Dar, în mod mai profund, era o profanare să cauţi a justifica texte sacre suficiente lor însele şi avîndu-şi justificarea în ele însele. Acestei atitudini fideiste în teologie i se adăuga înclinaţia către o viaţă religioasă personală întemeiată pe rugăciune şi invocare; dar această din urmă trăsătură îi marca mai puţin pe membrii mişcării, decît

opoziția lor față de orice inițiativă de discuție sau decît vigoarea loialismului lor politic.

Atitudinea astfel definită apăruse dealtfel înainte de Ibn Hanbal. Încă în vremea lui Hārūn al-Rașīd tentativele de *kalām* fuseseră condamnate de teologii ce frecventau curtea califiană. Iar în vremea lui al-Ma'mūn se produseseră ciocniri între tradiționaliști și mu'taziliți, fără ca să se poată ști exact cine pornise ostilitățile. Dacă mu'tazilismul primise la acea epocă un sprijin puternic din partea califatului și adoptase în aparență o atitudine agresivă, el acuza de asemenea partea adversă de a se fi dedat la excese. Se pare în orice caz că tradiționalismul a dat naștere atunci unor grupări politico-religioase oarecum extremiste, ca acea *Nābita*, sau „buruiană", pe care al-Djāhiz o denunța cu pasiune în scrierile sale polemice. Această sectă, pe care celebrul eseist o acuza de antropomorfism, era totodată un partid politic care pare să se fi confundat cu acela al „partizanilor 'Uthmān". Aceasta înseamnă că adepții ei aveau o atitudine politică aspră: afirmînd superioritatea lui 'Uthmān asupra lui 'Alī, ei îi împingeau pe califii abbasizi să urmeze calea trasată anterior de înaintașii lor umayyazi. Tendința lor a precumpănit în timpul domniei lui al-Mutawakkil, care nutrea, pe cît se spune, cel mai mare dispreț pentru 'Alī și avea, dimpotrivă, o mare stimă pentru califii sirieni.

În comparație cu aceste prime grupuri, Ibn Hanbal și discipolii săi păstrau o atitudine moderată, pe care s-au străduit s-o facă a prevala, nu atît sub al-Mutawakkil cît de-a lungul sfîrșitului secolului al IX-lea. Acțiunii lor îi poate fi atribuită condamnarea *kalāmului* de către al-Mu'tadid la începutul domniei sale, în 892, precum și recunoașterea la acea vreme, în reglementarea moștenirii, a acelor drepturi ale rudelor prin femei pe care le apăra școala hanbalită. Apoi, la începutul secolului al X-lea, mișcarea, condusă pe atunci de un anume al-Barbahārī, a căutat să-și impună la Bagdad concepțiile cu ajutorul unor manifestații populare declanșate cu diferite ocazii, cum

au fost moartea exegetului şi istoricului al-Tabarī*, acuzat de simpatii pentru şī'ism sau kadarism, ori punerea sub acuzare a lectorului de Coran, Ibn Şannabudh, învinuit de propagarea unor variante provenind de la partizanii lui 'Alī. Partizanii lui al-Barbahārī nu omiteau pe de altă parte să lupte pentru respectarea moralei publice, urmărindu-i pe negustorii de vin, spargînd instrumentele muzicale, denunţînd proasta purtare a unor anumite femei, molestîndu-i de asemenea pe învăţaţii şcolii şafi'ite, vinovaţi de a respecta în ritualul lor un uz propriu şī'ismului. Actele lor de violenţă au luat asemenea proporţii, încît califul al-Radī a fost nevoit, în 935, să condamne în termeni severi doctrina hanbalită şi activităţile partizanilor lui al-Barbahārī. „Voi pretindeţi, a spus el atunci, că înfăţişarea obrazurilor voastre pocite şi groaznice este după chipul Stăpînului lumilor şi că aspectul vostru respingător aduce cu înfăţişarea Lui. Vorbiţi despre palma Lui, despre degetele Lui, despre cele două picioare ale Lui, de sandalele Lui aurite, de parul Lui creţ, de urcarea Lui la cer şi de pogorîrea Lui către această lume — Dumnezeu transcende cu mult ceea ce spun rătăciţii şi tăgăduitorii. Îi atacaţi pe oamenii cei mai vrednici din sînul Comunităţii; îi învinuiţi de necredinţă şi de rătăcire pe partizanii familiei lui Muhammad; îi îndemnaţi pe musulmani să adopte în religie inovaţii vădite şi învăţături perverse necunoscute de Coran. Dezaprobaţi vizitarea mormintelor imāmilor şi-i acuzaţi pe vizitatorii lor de inovaţie, în vreme ce vă adunaţi pentru a vizita mormîntul cutărui om de rînd care n-are nici nobleţe, nici naştere aleasă, nici legături cu trimisul lui Dumnezeu, poruncind să i se viziteze mormîntul, atribuindu-i miracolele săvîrşite de profeţi şi minunile sfinţilor. Blestema-l-ar Dumnezeu pe Satana — acest ispititor — care v-a inspirat aceste practici ticăloase! Emirul Credincioşilor se leagă în faţa lui Dumnezeu prin jurămînt solemn că dacă nu veţi părăsi învăţătura voastră nelegiuită şi metoda voastră greşită, el vă va
223 copleşi de lovituri, vă va împrăştia, vă va ucide,

vă va răsfira, va face sabia să cadă peste cefile voastre, focul să cuprindă adăposturile şi locuinţele voastre."

Al-Rādī a interzis în consecinţă orice reuniune de partizani, a căror activitate îi părea dăunătoare pentru ordinea publică. Dar aceştia n-au dezarmat şi au fost văzuţi după scurt timp încercînd în două rînduri să distrugă moscheea şi'ită Barāthā. Reduşi pe urmă la defensivă în cursul primelor decenii ale dinastiei buyide, ei se mulţumeau de cele mai multe ori să şteargă noaptea inscripţiile injurioase la adresa lui Abū Bakr sau a lui 'Umar, pe care şi'iţii le gravaseră pe monumente în timpul zilei. Dar la sfîrşitul secolului al X-lea, ei au prins curaj mulţumită sprijinului dat de calif şi au contraatacat, punînd să se celebreze noi sărbători corespunzătoare sărbătorilor şi'ite, ca de pildă, în 998, comemorarea la Bagdad a morţii lui Mus'ab, învingătorul rebelului şi'it al-Muhtār, sau, la sfîrşitul aceluiaşi an, serbarea Zilei Peşterii.

Apoi, la începutul secolului al XI-lea, s-au ivit mari greutăţi sub forma acelor răscoale pe care le-am văzut mai sus opunîndu-i la Bagdad pe sunniţi şi adversarii lor. Incendii au fost aprinse în diferite mausolee venerate de şi'iţi; cartierul şi'it Karh a fost atacat şi prădat. În 1051, în sfîrşit, în urma uciderii unui sunnit şi a înmormîntării lui lîngă mormîntul lui Ibn Hanbal, a izbucnit o răscoală care s-a terminat prin jefuirea şi distrugerea veneratului sanctuar şi'it al lui Kāzimayn.

În acea epocă hanbalismul fusese adoptat oficial de califul al-Kādir, care, în 1017, a pus să se citească în public la palat, în faţa cadiilor, a jurisconsulţilor şi a membrilor familiei haşimide, proclamaţii prin care definea doctrina pe care fiecare trebuia s-o profeseze, sub ameninţarea de a fi considerat „necredincios şi păcătos". Se remarcau în ele afirmaţiile următoare:

„Dumnezeu a creat tronul fără a avea nevoie şi S-a instalat pe el după scopul şi voinţa Lui [...] El este Puternic pe temeiul unei puteri, Învăţat pe temeiul unei ştiinţe preeterne nedobîn-

dite, Auzitor pe temeiul unui auz, Văzător pe temeiul unui văz [...] Vorbind cu cuvinte, nu cu un mijloc făcut ca acela al făpturilor [...] Orice atribut pe care Şi L-a atribuit sau pe care profetul Său I L-a atribuit este real, iar nu figurat [...].

Cuvîntul lui Dumnezeu este necreat, Dumnezeu a grăit cu adevărat cu acest Cuvînt şi l-a revelat apostolului Său prin mijlocirea lui Gabriel, crainicul. Acesta, auzindu-l de la El, i l-a recitat lui Muhammad, care, la rîndul său, l-a recitat Discipolilor săi, care, la rîndul lor în sfîrşit, l-au recitat Comunităţii. Acest Cuvînt n-a devenit creat în virtutea recitării lui de către creaturi, căci el rămîne Cuvîntul însuşi pe care Dumnezeu l-a vorbit. El rămîne deci necreat în orice stare s-ar afla: fie el repetat, păstrat în minte, scris sau auzit. Oricine spune că acest Cuvînt este creat, în orice stare s-ar afla el, este un necredincios al cărui sînge poate fi vărsat în chip legiuit, dacă acela se încăpăţînează să nu-şi retragă public cele spuse.

Credinţa constă în enunţare, în fapte şi în intenţie [...] Ea variază, sporind odată cu respectarea Legii şi scăzînd cu nerespectarea [...] Omul nu ştie ce soartă îi rezervă Dumnezeu, nici ce sfîrşit îi va fi dat [...] Omul trebuie să-i iubească pe toţi Discipolii Profetului şi să ştie că ei sînt cele mai bune făpturi după Trimisul lui Dumnezeu [...] Orice om nu trebuie să spună decît binele despre Mu'āwiya [...] El nu trebuie să-l declare pe un altul necredincios pentru că a trecut cu vederea o îndatorire oarecare, afară doar de Rugăciunea prescrisă în Cartea lui Dumnezeu."

Această proclamaţie, a cărei existenţă însăşi dovedeşte nevoia pe care o avea pe atunci Comunitatea de o conducere fermă pentru a lupta împotriva dezagregării interne, condamna în acelaşi timp mu'tazilismul, care nega atributele divine, cît şi şi'ismul, care refuza să recunoască legitimitatea primilor califi. Ea viza însă şi noua teologie aş'arită care stabilea deseori distincţii între diferite categorii de atribute divine şi nuanţa
225 teza despre Coranul necreat. Ca luare de poziţie

doctrinală, ea a fost însoţită de o nouă inchiziţie căreia i-au căzut victime mai ales jurisconsulţii de tendinţă mu'tazilită, constrînşi la retractări publice şi împiedicaţi să se apere în şedinţe de liberă discuţie. În adevăr, hanbalismul, bucurîndu-se de sprijinul califului, apoi de acela al primilor suverani selgiucizi, îi ataca viguros pe reprezentanţii acestei şcoli de gîndire, cu deosebire în persoana unui anume Ibn al-Walīd, care n-a putut să-şi continue învăţămîntul decît la el acasă, într-o locuinţă din cartierul şi'it Karh.

Hanbalismul a avut însă de făcut faţă, de la sfîrşitul primei jumătăţi a secolului al XI-lea, ostilităţii noii şcoli aş'arite. Dacă predicatori tradiţionalişti, ca Ibn al-Djawzī, au cunoscut la sfîrşitul secolului al XII-lea, la Bagdad, ceasul lor de glorie şi dacă şcoala hanbalită a reuşit să se stabilească solid la Damasc în timpul epocii ayyubide, secolul al XI-lea şi cel de-al XII-lea aveau să fie marcate în Orient de dezvoltarea altei învăţături, care acorda un loc mai mare raţionamentului şi era destinată să lase amprente profunde asupra evoluţiei ulterioare a gîndirii religioase islamice.

Şcoala aş'arită a fost aceea care avea în cele din urmă să iasă biruitoare în cadrul evoluţiei sunnismului. Numele ei venea de la acela al unui teolog mu'tazilit, al-Aş'arī, care prin 910 a părăsit învăţătura predată de profesorul său al-Djubbā'ī pentru a se ralia la poziţia tradiţionalistă definită de Ibn Hanbal şi a pune sub patronajul acestuia noua sa profesie de credinţă, cunoscută sub numele de *Ibāna*, „Expunere". Gîndirea lui al-Aş'arī, voit legată astfel de aceea a şefului şcolii hanbalite, avea totuşi să se situeze la originea unei mişcări sunnite absolut distincte de hanbalism şi chiar opusă lui asupra unui mare număr de probleme.

O oarecare obscuritate domneşte asupra naturii ideilor lui al-Aş'arī, căruia par a-i fi fost atribuite posterior afirmaţii pe care, fără îndoială, nu le susţinuse el însuşi şi opuscule pe care nu le scrisese. Este sigur totuşi că acest gînditor a păstrat

de pe urma vechii sale formații mu'tazilite o atitudine intelectuală care nu era aceea a hanbaliților și care consta în esență în a recunoaște legitimitatea recurgerii la discuție și la argumente raționale pentru a-l convinge la nevoie pe adversar. Astfel el s-a străduit în tratatul său de teologie, care este cel mai vechi tratat de acest gen scris în Islamul sunnit, să dovedească în cursul primului capitol existența Creatorului, întemeindu-se nu numai pe texte, ci și pe motive pe care le-am putea numi de bun-simț, analoage oarecum faimosului argument al lui Voltaire.

Dar a discuta înseamnă a raționa asupra obiectului credinței. De aci pînă la a adopta o poziție intermediară între mu'tazilism și hanbalism, la a adera la doctrina celui de-al doilea admițînd metodele celui dintîi, nu era decît un pas, care a fost făcut, dacă nu de al-Aș'arī însuși care a rămas de o mare prudență, cel puțin de cei mai mulți dintre discipolii săi. Aceștia au ajuns să transforme în chip foarte sensibil poziția doctrinală inițială a profesorului lor și să întemeieze astfel o școală nouă, aceea a *mutakallimūn*-ilor sau a „acelora ce raționează", care practicau așa-numitul *kalām* sau raționament dialectic în scopul de a pune bazele unei teologii dogmatice.

Opiniile susținute de al-Bāqillānī* aproximativ un secol după al-Aș'arī ilustrează dezvoltarea luată de acest curent de gîndire. La acea epocă aș'arismul îi combătea pe mu'taziliți, cărora le reproșa de a nu crede nici în atributele divine (să înțelegem: atribute „eterne și distincte de esență"), nici în Coranul creat, nici în „viziunea" lui Dumnezeu de către aleși, nici în predeterminare, nici în intercesiunea Profetului în lumea de apoi. El îi combătea de asemenea, cu aceeași vigoare, pe tradiționaliști, calificați de el drept „antropomorfiști" și acuzați de a interpreta atributele divine într-un chip prea literal. Problema Coranului creat s-au necreat rămînea mereu în centrul discuției, dacă e să dăm crezare manualului teologic al lui al-Bāqillānī, așa-numitul *Insāf*, din care o tre-
227 ime îi era consacrată. Pentru aș'arīți Coranul era

necreat, dar fără ca să se poată spune că cuvintele Coranului, astfel cum erau pronunțate de fiecare credincios, ar fi necreate: trebuia făcută o deosebire netă între conținutul „recitării" și cuvintele „recitate", deosebire care repugna în general hanbaliților. Conștienți, pe de altă parte, de dificultățile pe care le suscitau pentru rațiune anumite poziții tradiționale, îndeosebi credința în atributele fizice ale lui Dumnezeu, cum era mîna, obrazul etc., aceiași învățați declarau că trebuia totuși să se adere la acele poziții, „fără a-și pune întrebarea: cum" (*bilā kayfa*), formulă ce avea să caracterizeze de atunci aș'arismul.

În fapt însă, adepții acestei mișcări au propus treptat soluții pentru întrebările teologice stînjenitoare. Ei au ajuns astfel să admită distincția, de origine mu'tazilită, care opunea, printre atributele divine, atributele esenței și atributele de acțiune, dintre care ultimele nu se manifestau decît în anumite ocazii. Ei au ajuns de asemenea să accepte interpretarea metaforică a versetelor coranice privitoare la „mîna" lui Dumnezeu. Ei au căutat să apere liberul arbitru uman prin dezvoltarea teoriei despre însușirea de către om a actelor determinate de Dumnezeu, teorie ce se găsea în germene încă la al-Aș'arī. Pe lîngă aceasta, ei au elaborat o concepție despre cunoaștere, a cărei expunere, plasată cu regularitate în fruntea tratatelor, dovedea prea bine importanța pe care aș'arîții o dădeau dialecticii. Această concepție, care se sprijinea îndeosebi pe distincția dintre eternitate și contingență sau dintre substanță și accident, utiliza, ca toate teoriile dominante ale scolasticii medievale, în Orient sau în Occident, categoriile definite în trecut de filosofia elenizantă. În acest chip, școala a produs o serie de lucrări de teologie în care metodele și unele dintre tezele apărate altădată de mu'tazilism se găseau încetul cu încetul incorporate patrimoniului islamic tradițional.

Un nou pas înainte a fost făcut de celebrul al-Gazālī, discipol al lui al-Djuwainī*, care, deși a combătut fără șovăială tezele filosofilor musulmani elenizanți, numiți *falāsifa*, a adoptat și el

unele metode de inspirație aristoteliciană pentru a le face să servească la apărarea Islamului. Aceasta însemna deschiderea unui drum nou în *kalām*, drum pe care Ibn Haldūn avea să-l califice drept „drumul modernilor".

Dar aș'ariții nu și-au mărginit la aceasta eforturile. Este caracteristic de observat că ei s-au străduit de asemenea să combată erorile adversarilor lor, fie ei mu'taziliți, și'iți, „antropomorfiști" sau chiar creștini, evrei ori maniheeni. În pofida caracterului mai mult sau mai puțin polemic al tratatelor de ereziografie care au văzut astfel lumina zilei, interesul arătat pentru doctrine eronate, fie ele islamice sau nu, corespundea la ei unei atitudini fundamentale de prozelitism și pretenției de a cîștiga pentru Islam numeroși convertiți. Această pretenție era chiar atît de vie, încît predicatorii și propovăduitorii aparținînd acestei tendințe organizau de pildă la Bagdad, cu ocazia convertirilor pe care le obțineau, adevărate ceremonii urmate de parăzi.

În sfîrșit, mișcarea aș'arită, care se prezenta sub aparența unei școli teologice, a fost și o mișcare care a fost uneori calificată în mod justificat drept „socio-politică". În adevăr, ea a luat în mod limpede poziție în favoarea regimului stabilit și în favoarea unei regrupări comunitare bazate pe respectul tradițiilor datînd de la cei vechi și pe ierarhia Discipolilor. Deși acuzați de către hanbaliți de simpatii mu'tazilite, membrii ei s-au declarat adevărații „partizani ai sunnei și ai regrupării comunitare', sau *ahl al-sunna wa-l-djamā'a*, expresie în care al doilea termen contează deopotrivă, dacă nu mai mult, ca primul.

În mijlocul agitațiilor din secolele al X-lea și al XI-lea, aș'ariții au trebuit în cele din urmă să intre în luptă mai ales împotriva hanbaliților, căci reprezentanții tradiționalismului rigorist exercitau pe atunci asupra vieții religioase, după cum s-a văzut mai sus, o dominație pe care partizanii *kalām*-ului n-o puteau suporta, întrucît le interzicea, de exemplu, să predice la marea moschee a lui al-Mansūr. Desigur, aș'ariții reușiseră totuși

să cîştige o oarecare autoritate la Bagdad. Dovadă e faptul că hanbaliţii simţiseră atunci nevoia de a obţine de la califul al-Kādir condamnarea doctrinei aş'arite şi că puţin timp după aceea, în 1038, anumiţi învăţaţi aş'ariţi au mers pînă la lansarea unui atac împotriva hanbalitului Abū Ya'lā, care a recurs din nou la califul al-Kā'im pentru a obţine reafirmarea profesiunii de credinţă oficiale. Dar progresele rămîneau lente, în timp ce o rivalitate constantă nu pregeta să se manifeste între cele două „partide", care se acuzau reciproc de „infidelitate". În timpul unei scurte perioade, aş'ariţii au fost chiar constrînşi să plece din capitală. Totuşi, doctrina lor se răspîndise în Iran, unde, în primele timpuri ale dominaţiei selgiucide, ea s-a ciocnit de asemenea de ostilitatea regimului — în adevăr, Tugrîlbeg a început prin a o face să fie condamnată în 1053 la Nīşāpūr —, unde însă ea s-a bucurat apoi de sprijinul celebrului vizir al lui Alp Arslan, Nizām al-Mulk.

Acest remarcabil om de stat s-a hotărît în adevăr să apere cu toată puterea lui, deşi cu mai multă sau mai puţină eficacitate în funcţie de momente, aş'arismul, care-i părea mai apt decît hanbalismul să lupte împotirva şi'ismului extremist, deosebit de ameninţător. Sub protecţia lui, care a favorizat dezvoltarea unor noi colegii oficiale numite madrasale, aş'ariţii au ajuns să încerce a impune concepţiile lor la Bagdad. Zece ani după întemeierea madrasalei Nizāmiya din capitală, în 1067, un profesor de drept, Ibn al-Kuşayrī, a cutezat să atace într-o predică doctrina hanbalită şi s-o califice drept antropomorfistă. Curînd după aceea, aş'aritii defilau în oraş alături de noii lor convertiţi. Studenţii madrasalei atacau cercurile hanbalite. Un aş'arit îşi permitea să rostească o predică la marea moschee a lui al-Mansūr, unde numai hanbaliţii se arătau pînă atunci. Toate aceste îndrăzneli declanşau reacţii hanbalite, unele populare şi brutale, ca de pildă lapidarea unui predicator aş'arit la marea moschee, altele politice. În faţa violenţei opoziţiei locale, vizirul Nizām al-Mulk căuta să potolească spiritele. Dar în zadar.

Cum spunea unul din reprezentanții hanbalismului: „În ce chip să ne împăcăm? Pacea se restabilește doar între două partide ce rivalizează pentru o demnitate în stat sau pentru bunurile acestei lumi, sau pentru o parte mai mare dintr-o moștenire, sau în sfîrșit pentru a ajunge la putere. Dar oamenii aceștia pretind că sîntem necredincioși, iar noi, de partea noastră, pretindem că sînt necredincioși cei ce nu profesează aceleași învățături pe care le profesăm noi înșine. Cum să ne împăcăm deci?"

Nizām al-Mulk a trebuit atunci să renunțe a sprijini în capitală, atît cît ar fi dorit, aș'arismul. Mișcarea avea să se dezvolte mai ales în afara Irakului, în Siria, unde ea a pătruns odată cu profesorii șafi'iți, cei mai mulți de origine iraniană, pe care Nūr al-Dīn și succesorii săi i-au instalat la Alep și la Damasc, precum și în Magreb, unde ideile ei s-au răspîndit începînd din secolul al XI-lea printre unii reprezentanți ai juridismului malikit.

Aș'arismul nu era dealtfel singur. O mișcare analoagă progresase, în Iran mai ales, sub imboldul unui contemporan al lui al-Aș'arī, al Māturidī*, care a trăit în secolul al X-lea la Samarkand. Maturidismul era și el o școală de teologie apologetică și dogmatică; el adoptase unele metode ale mu'tazilismului și se silise să insiste asupra noțiunii de responsabilitate a omului, admițînd nu numai asumarea de către om a faptelor sale, ci existența unei adevărate libertăți de alegere umane. În același timp, se iviseră și alte sisteme doctrinale, mai ales în Occident. Dar în vreme ce la Córdoba gîndirea lui Ibn Hazm*, gîndire originală prin dubla ei preocupare de a rămîne fidelă sensului literal al textelor și de a evita interpretările „antropomorfiste", nu avea să exercite o influență directă asupra vieții politice, aceea a berberului Ibn Tūmart, centrată asupra afirmării unicității divine corect înțelese, avea să ducă la întemeierea dinastiei magrebine a Almohazilor. Avem aci o nouă ilustrare a neînțelegerii tainice care a existat
 de totdeauna în Islamul medieval între dezvolta-

rea unei doctrine religioase originale, fie ea eterodoxă sau sunnită, şi soarta unei puteri laice folosind pentru propriile ei ţeluri dinamismul adepţilor acelei doctrine.

Dar apartenenţa la sunnism nu consta numai în adeziunea la un număr de teze teologice tradiţionale, uneori reinterpretate de apărătorii lor. Ea se traducea de asemenea prin adoptarea unuia dintre sistemele juridice oficial admise, a căror individualizare am văzut-o mai sus, în cursul secolului al VIII-lea. Aceste sisteme nu se deosebeau între ele decît în măsură minimă în ce priveşte amănuntele prescripţiilor rituale sau sociale proprii dreptului islamic, dar se caracterizau fiecare prin anumite feluri de a prezenta datul fundamental oferit de Coran şi de Tradiţie, al cărui studiu aprofundat fusese încurajat atunci de discuţiile în curs, fie ele teologice sau juridice. Acesta fusese îndeosebi efectul reacţiei lui al-Şāfi'ī împotriva folosirii reflecţiei personale, precum şi efectul poziţiei tradiţionaliste a lui Ibn Hanbal. Sub acest impuls, apăruseră atunci cîteva culegeri de „ziceri" ale Profetului, clasate în general pe materii. Printre ele, lucrarea lui al-Buhārī*, cunoscută sub numele de „Veritabila" (*Sahīh*), şi lucrarea cu acelaşi titlu datorată lui Muslim se adăugaseră culegerii *Musnad* a lui Ibn Hanbal, în care aceleaşi „ziceri" erau clasate după garanţii lor.

Paralel cu dezvoltarea Tradiţiei preluate, numărul de sisteme juridice în uz tindea să se fixeze. Cele trei sisteme mai însemnate cunoşteau un succes crescînd, care varia după regiuni. Dacă şafi'iţii predominau în Arabia, unde ocupau principalele slujbe de cadii şi de predicatori, ei erau puţin numeroşi în Irak şi se loveau în Iran de rivalitatea hanafiţilor; ei erau în schimb ferm stabiliţi în Siria, apoi în Egipt, unde sistemul lor întîlnise malikismul, puternic în acea ţară înainte de ocupaţia fatimidă, şi unde avea să se bucure ulterior de sprijinul Ayyubizilor. Hanafismul prinsese rā-

dăcini solide în Irak, unde în secolul al X-lea îi aparţineau majoritatea cadiilor şi unde el coexista cu hanbalismul; el era puternic şi în Iran unde tindea să înlocuiască şafi'ismul. Malikismul, în sfîrşit, care cuprindea cîţiva reprezentanţi în Irak, progresase mai ales în Magreb, unde devenise curînd sistemul predominant. Cît despre micile şcoli, acelea ale lui al-Awzāli, a lui Sufyān al-Thawrī şi a lui Dāwūd al-Isfahānī*, ele erau în declin. Doar şcoala dawudită, numită şi zahirită* fiindcă se ţinea strict de sensul literal (*zāhir*) al textelor, avea să reuşească a se menţine cîtva timp, îndeosebi în Spania, unde ea cîştigase teren, după ce se impusese în cîteva oraşe din Orient, şi unde Ibn Hazm a fost reprezentantul ei cel mai de seamă. Celelalte două însă, cărora li se poate adăuga aceea pe care o întemeiase exegetul şi istoricul al-Tabarī, au dispărut repede.

Situaţia ce fusese atît de confuză înainte era deci simplificată şi avea să continue a evolua în acelaşi sens. S-a considerat de atunci că nu mai era cazul să se autorizeze noi eforturi personale de reflecţie* (*idjtihād*) susceptibile de a încuraja noi tendinţe: rolul juriştilor trebuia să se limiteze la urmarea părerilor predecesorilor lor şi la determinarea condiţiilor de aplicare a unui drept dinainte elaborat. Este ceea ce s-a numit „închiderea uşii pentru efortul de reflecţie". Această „închidere" nu s-a făcut totuşi decît progresiv şi nu i-a împiedicat pe anumiţi jurişti să protesteze împotriva spiritului de imitare prea servil care domnea la confraţii lor, nici să aducă îmbunătăţiri interesante sistemelor existente. Ea nu i-a împiedicat nici de a reclama uneori pentru ei înşişi calitatea de „gînditor independent" (*mudjtahid*), cum a făcut reformatorul Ibn Tūmart. În virtutea acestui proces, hanbalismul, de pildă, care fusese considerat mai înainte numai ca o simplă şcoală teologică, avea să obţină graţie activităţii sale drept de cetăţenie alături de cele trei mari şcoli menţionate mai sus. Normalizarea s-a făcut tacit în numele acordului comun, al acelui consens care a

jucat totdeauna un rol important în elaborarea dreptului.

Sistemele astfel recunoscute rămîneau istoriceşte legate, mai mult sau mai puţin strîns, de mişcările politico-religioase care ajutaseră la răspîndirea lor. Deosebit de limpede este cazul hanbalismului, care a fost totodată mişcare teologică şi sistem juridic şi în sînul căruia s-au văzut puţine disensiuni. Cît despre şafi'ism, el a rămas impregnat de aş'arism, căci adepţii lui au fost aceia în rîndurile cărora aş'ariţii şi-au răspîndit doctrina; de el şi de colegiile rezervate predării lui s-au servit aceştia din urmă pentru a-şi propaga propriile lor idei, cum a fost cazul, de exemplu, la Bagdad scurt timp după întemeierea madrasalei Nizāmiya. Unii malikiţi fuseseră cîştigaţi şi ei de aş'arism, fie în Irak, fie mai ales în Occident, unde malikismul a adoptat mai des poziţii tradiţionaliste apropiate de acelea ale hanbalismului şi menite a face din el adversarul cel mai primejdios al unui isma'ilism multă vreme triumfător. Cît despre hanafiţi, ei au profitat în general de progresele maturidismului, care apăra fără îndoială doctrina teologică cea mai puţin depărtată de mu'tazilism: de aceea mu'taziliţii au găsit în secolul al X-lea adăpost în acest sistem, care avea să primească de asemenea în sînul său, după înfrîngerea şi'ismului în Orient, partizani ai acestei din urmă mişcări, la fel cum mai înainte unii hanafiţi se lăsaseră cîştigaţi de ideologia fatimidă.

Aceste afinităţi între secte religioase şi sisteme juridice, care se influenţau unele pe altele fără însă a se confunda, erau legate esenţial de similitudinea metodelor de raţionament aplicate, după caz, fie fundamentelor religiei, sau *usūl al-dīn*, fie fundamentelor dreptului, sau *usūl al-fiḳh*. Dar în afară de hanbalism, care s-a prezentat totdeauna sub un aspect oarecum monolitic, şcolile juridice nu impuneau în mod necesar membrilor lor o opţiune teologică anumită, şi nu rareori se întîlneau cugete originale care adoptau poziţii personale, combinînd noţiuni de origini diferite. Corespondenţele regulate pe care avea să le încurajeze or-

ganizarea unui învățămînt oficial pentru fiecare sistem, învățămînt predat în colegii specializate, au fost mai ales opera unui Islam mai tîrziu, definitiv divizat în cîteva familii religioase cu valoare socio-politică, unele eterodoxe, altele sunnite, paralel cu întărirea separației dintre cele patru rituri sunnite.

Între secolul al IX-lea și cel de-al XI-lea, cînd opțiunile doctrinale și teologice în plină evoluție rămîneau pe primul plan al preocupărilor oamenilor de religie și provocau uneori ciocniri violente, sufismul nu-și pierdea nici el din influență și contribuia de asemenea la întreținerea agitației spiritelor. Desigur, un mistic ca al-Muḥāsibī, acest contemporan al lui Ibn Hanbal care a fost autorul primului tratat despre iubirea sacră, rămînea pe linia vechilor asceți. El se mulțumea să predice practicarea examenului de conștiință, de unde supranumele său, precum și meditația prelungită; el propovăduia de asemenea uitarea deplină de sine ca mijloc de a-l întîlni pe Dumnezeu și de a cîștiga iubirea lui. Prin aceasta el nu-i contraria pe tradiționaliști, care-i recunoșteau lui Dumnezeu o anumită capacitate de compasiune. Dar în cursul secolului al IX-lea, noțiuni noi apăruseră în limbajul misticilor. Astfel, persanul al-Bistāmī*, descoperindu-l pe Dumnezeu în propria sa inimă și rostind cuvinte ca: „Slavă mie, ce mare-i Maiestatea mea!" a indignat adînc cercurile tradiționaliste, care nu erau nici dispuse să admită „beția" de Dumnezeu pe care el o proclama în învățătura sa. Aceste cuvinte extatice atingeau în adevăr monismul și, începînd din acel moment, practica misticismului a început să pună o problemă doctrinală islamică, în loc de a se cantona în domeniul practicilor morale și ale regulilor de viață.

Desigur al-Djunayd* se străduise să apere transcendența divină și să evite orice divinizare a persoanei umane, tinzînd în același timp la despuierea totală a eului și la anihilarea omului în Dumnezeu. Definiția sufismului era pentru el aceea că

„Dumnezeu îl face pe om să moară pentru eul lui, ca să-l facă a trăi în El". Al-Djunayd justifica această pretenţie recurgînd la noţiunea coranică a Pactului preetern* încheiat între Dumnezeu şi oameni înainte de începutul istoriei. „În acest verset [VII, 166—167], spunea el, Dumnezeu a afirmat că a vorbit cu urmaşii lui Adam atunci cînd aceştia nu aveau o fiinţă formală. Acest lucru e cu putinţă, pentru că Dumnezeu îi percepe în existenţa lor spirituală. Această existenţă spirituală cuprinde în sine cunoaşterea spirituală a lui Dumnezeu de către ei, fără a postula nicidecum că ei ar fi conştienţi de propria lor individualitate." Era vorba deci pentru om să revină „la starea în care era înainte de a fi", pentru a permite individualităţii sale să fie transformată de Dumnezeu şi potrivit cu adevărul, în cursul unor clipe totdeauna prea scurte.

Dar celebrul al-Hallādj, care a murit torturat la Bagdad în 922, avea să fie mai puţin prudent în cuvintele sale extatice şi să se facă remarcat prin propaganda lui activă ca şi prin nepăsarea lui faţă de critici. Predicînd în pieţe şi în moschei în felul propovăduitorilor populari, în provinciile din Iran, pe care le-a parcurs timp de cinci ani, apoi în capitală, el îl îndemna pe fiecare la reformarea morală, îşi invita interlocutorii să mediteze asupra unicităţii divine şi să se conformeze voinţei divine pentru a realiza unirea cu Dumnezeu. „Beat" de Dumnezeu şi el, al-Hallādj concepea această unire ca o legătură intimă între Dumnezeu şi suflet, legătură ce-i permitea să exclame: „Dacă nu-l recunoaşteţi pe Dumnezeu, recunoaşteţi măcar semnul Lui. Eu sînt acest semn. Sînt Adevărul creator, fiindcă, prin Adevăr, sînt veşnic un adevăr."

În timp ce prin atare expresii el îi scandaliza pe învăţaţi, care-i reproşau că ridică pretenţii la divinitate, el a fost de asemenea acuzat de propagandă subversivă în favoarea fie a reformismului hanbalit, care inspirase conspiraţia lui Ibn al-Mu'tazz, fie a şi'ismului extremist; i se întîmpla în adevăr să întrebuinţeze formule care le aminteau

pe acelea pe care partizanii şi'iţi le aplicau „întrupării" spiritului divin în imām. Arestat din motive mai ales politice, prost apărat de cei cîţiva protectori pe care şi-i cîştigase în anturajul califului, el a fost apoi judecat şi condamnat la moarte pe baza unui cap de acuzare care se sprijinea de fapt pe o frază interpretată în chip prea literal: „Ceea ce contează, este de a face de şapte ori înconjurul Ka'bei inimii sale", frază în care s-a văzut o ponegrire a practicii Pelerinajului. El a acceptat atunci cu seninătate, ca semn al experienţei sale unice şi incomunicabile, chinul spînzurătorii pe care-l prezisese el însuşi atunci cînd declarase: „Voi muri în religia spînzurătorii; Mecca şi Medina nu mai au nici un preţ pentru mine." Această ultimă formulă explică, mai mult ca oricare alta, chipul în care al-Hallādj putuse să dea contemporanilor săi impresia că disprețuieşte şi chiar respinge prescripţiile legale ale Islamului, poziţie ce-l situa în afara Comunităţii.

Această condamnare, care arăta o dată mai mult cît de legată rămînea în Islam viaţa spirituală de cea politică şi socială, trebuie să-i facă pe adepţii sufismului să chibzuiască asupra direcţiei în care se cuvenea să fie orientat pe viitor misticismul. O separaţie s-a produs între cei ce se străduiau sincer să evite orice ciocnire cu teologii şi cei care, dimpotrivă, căutau doar să ascundă sub înveşmîntări mai mult sau mai puţin reuşite teozofii de inspiraţie vădit monistă.

Printre cei dintîi, cel mai vestit a fost al-Kuşayrī*, care a scris în 1046 *Epistola către sufii*, unde descria în chip amănunţit itinerarul spiritual al credinciosului către Dumnezeu. Itinerarul, care cuprindea un anumit număr de etape rămase clasice, începea cu „convertirea" şi cu „rîvnirea la viaţa mistică" pentru a se termina cu „cunoaşterea lui Dumnezeu", cu „iubirea" şi „dorinţa arzătoare" de a fi lîngă Dumnezeu. Al-Kuşayrī era contemporanul persanului al-Hudjvirī*, care a scris pe la 1057 o importantă lucrare teoretică în limba persană asupra sufismului, şi al unui alt persan
 de apartenenţă hanbalită, 'Abd Allāh al-Ansārī,

ale cărui lucrări au făcut şi ele autoritate după aceea. Strădaniile depuse de aceste două personaje pentru a prezenta în chip coerent experienţele sufiilor şi pentru a le face compatibile cu dogma tradiţională aveau să-şi găsească încununarea în opera lui al-Gazālī, a cărui *Reînsufleţire a ştiinţelor religiei* s-a străduit tocmai să expună un ideal de viaţă spirituală inspirat din misticism şi singur capabil, în ochii autorului, să asigure o viaţă religioasă completă şi autentică.

Al-Gazālī, al cărui loc în *kalām* l-am evocat mai sus, a fost adesea prezentat ca un teolog care, după ce a predat din 1091 pînă în 1095 doctrinele religioase la madrasaua Nizāmiya din Bagdad, a recunoscut insuficienţa prescripţiilor rituale precum şi a raţionamentelor dogmatice, pentru a se „converti" oarecum la sufism. El ar fi lăsat de fapt o pretinsă autobiografie*, în care declara că a studiat succesiv, respingîndu-le apoi, doctrinele teologilor, ale filosofilor şi ale şi'iţilor isma'ilieni, înainte de a fi găsit în sufism calea mîntuirii. Însă, dacă a combătut efectiv, în unele din scrierile sale, pe filosofi şi pe şi'iţii extremişti, el n-a respins niciodată dreptul şi nici teologia, ci a rămas pînă la sfîrşitul carierei sale — lucru admis astăzi — un jurist şi un teolog. Originalitatea lui a rezidat în a declara mai întîi că teologia are nevoie să fie completată printr-o avîntare spre Dumnezeu, printr-o dorinţă arzătoare care, la capătul unui itinerar spiritual analog aceluia pe care-l descrisese al-Kusayrī, procura o cunoaştere intuitivă a Dumnezeului unic. Ea a consistat de asemenea în a defini valoarea spirituală a riturilor Islamului, ce trebuiau, după părerea lui, îndeplinite, nu numai din spirit de supunere, ci în scopul de a obţine iertarea Dumnezeului îndurător şi de a ajunge tot mai aproape de el. Astfel, era recomandată practica acelor litanii* pe care le repetau sufiii şi a acelor recitări ce trebuiau să însoţească toate actele vieţii cotidiene. Prin aceasta al-Gazālī, după cum s-a subliniat deseori, reaşeza sufismul printre doctrinele religioase şi-l vulgariza, sfătuind pe fiecare să urmeze, mai mult sau mai puţin deplin, în

funcție de obligațiile sale profesionale, calca ce fusese proprie la început misticilor.

La jumătatea secolului al XII-lea, au apărut atunci acele confrerii sufite care aveau să joace în Islamul de mai tîrziu un rol atît de însemnat și care constituiau încă în ajunul invaziei mongole unul din aspectele lui cele mai caracteristice. De fapt, existaseră dintr-o vreme depărtată „cercuri" de asceți, dar aceste cercuri erau rezervate unui mic număr de inițiați care primeau, cu ocazia admiterii lor, un veșmînt special și se țineau la o parte de contemporanii lor. Doar în secolul al X-lea se semnalase existența la Bagdad de „mănăstiri"*, numite *ribāt*, care erau ocupate de sufii de tendință fie hanbalită, fie aș'arită, precum și ființarea la Ierusalim de mănăstiri denumite cu cuvîntul persan *hankāh* și destinate membrilor mișcării pe jumătate teologice, pe jumătate sufite, numită karramită. Încă și mai tîrziu, s-au manifestat marile confrerii, dintre care a fost cunoscută mai întîi cea purtînd numele de *kādiriya**, întemeiată de un persan care venise la Bagdad, unde a murit în 1166, după ce trecuse de la hanbalism la sufism, și care reunise în jurul lui în decurs de cîțiva ani un mare număr de discipoli. Au urmat altele, printre care acelea pe care le-au întemeiat orientalul al-Suhrawardī (mort în 1234) și magrebinul al-Ṣādhilī (mort în 1250); cea mai celebră avea să fie însă, începînd din secolul al XIII-lea, importanta confrerie *mawlawiya**.

Aceste ordine, larg deschise claselor populare, recurgeau nu numai la litanii, ci și la anumite practici vechi considerate favorabile extazului care ca de pildă dansul pivotant al faimoșilor dervișii rotitori ai confreriei mawlawiya, aveau să dobîndească o celebritate crescîndă și care ocupau deja un loc în viața musulmană în secolul al X-lea, dacă dăm crezare sarcasmelor hanbalitului Ibn Batta. În adevăr, acesta, deși admitea un ascetism moderat, denunța excesele și extravagantele cărora li se dedau pe atunci mulți adepți ai sufismului. Nu numai că amintea aceste cuvinte

atribuite unui tradiționist cunoscut: „Pe toți acești oameni care simt că leșină cînd aud pomenindu-se numele lui Dumnezeu, așază-i în vîrful unui zid înalt; recită-le apoi versete din Coran și ai să vezi dacă ei se prăbușesc!", ci îi critica într-un chip mai general pe contemporanii săi pătrunși de ascetism, spunînd: „Există un soi de oameni care se dedau fățiș la practici de mortificare, care-și fac o regulă din a se aduna pentru a asculta poeme ca să-și desfete sufletele și să-și înduioșeze inimile; sînt printre ei unii care se dedau dansului, bat din palme și își sfîșie veșmintele. Ei spun în jargonul lor: «Dumnezeu a zis!» [. . .]Dar acestea sînt lucruri pe care Dumnezeu nu le-a spus, despre care nu se găsește nici o urmă în nici o tradiție [. . .] Nu sînt decît inovații, minciuni și șarlatanii. Există un alt soi de oameni care fac paradă de spirit de renunțare și de devoțiune și care își interzic să caute orice cîștig și orice mijloc de trai. Ei socotesc, fără teama de a fi supărători, că trebuie să practice cerșetoria și să apeleze la mila oamenilor. Ei pretind a ajunge la dorință și la dragoste ucigînd în ei orice teamă și orice nădejde. Aceasta e o pură invenție. Omul ce practică asemenea învățături nu poate fi decît urît și disprețuit de oamenii de știință și de cunoaștere."

Cît despre curentul teosofic care seducea, pe de altă parte, un anumit număr de mistici și care s-a dezvoltat mai ales în secolul al XII-lea și în cel de-al XIII-lea, el a exercitat asupra vieții sociale o influență mult mai redusă. Acestui curent i s-au alăturat un poet ca Ibn al-Farīd* și mai ales celebrul Ibn al-'Arabī* care, născut la Murcia, a murit la Damasc după ce elaborase o doctrină despre uniunea divină întemeiată pe un desăvîrșit monism: omul era, după el, un microcosm, reflex al macrocosmului, căruia îi era de ajuns să-și aprofundeze eul ca să-l descopere în el pe Dumnezeu, totodată transcendent și imanent, sursă unică a oricărei existențe. Atacat cu violență, Ibn al'Arabī a fost totuși venerat mai tîrziu ca un adevărat sfînt.

Sub diversele sale aspecte, ortodox sau monist, misticismul a încurajat în adevăr un aspect particular al religiei musulmane, cultul „sfinților", deoarece sufiii înclinau să situeze în această categorie pe reprezentanții lor cei mai eminenți, cărora le atribuiau „minuni", dacă nu acele adevărate miracole care rămîneau apanajul profeților. Întemeietorii de ordin, mai ales, erau pentru discipolii lor obiectul unei veneraţii deosebite. Nu numai că aceste personaje erau tratate cu respect în timpul vieții lor, dar pe urmă mormintele lor erau vizitate, în speranța de a beneficia de puterile excepționale de care trebuiau să dispună astfel de „prieteni ai lui Dumnezeu", sau *walī*.

Cultul sfinților, a cărui teorie a fost elaborată de sufii, s-a bucurat de o vogă cu atît mai mare, cu cît fusese favorizat, la origine, de mai multe alte tendințe, uneori ideologic opuse. S-a văzut mai sus cum sentimentele de atașament pasionat nutrite de imamiți pentru imāmii lor „martiri" au atras după ele adorarea locurilor lor de înmormîntare. Tradiționaliștii, la rîndul lor, credincioși memoriei Umayyazilor, puseseră să se construiască la Damasc, în cursul secolului al X-lea, un mausoleu marcînd mormîntul califului Mu'āwiya. Alți discipoli ai lui Ibn Hanbal, deși condamnau vizitele pe care șiiții le făceau la mormintele imāmilor lor, întrețineau un cult asemănător față de monumentul învățătorului lor ca față de cîteva altele. Hanbaliții și aș'ariții, pe de altă parte, atribuiau merite deosebite Discipolilor, îndeosebi celor dintîi dintre ei, în purtarea cărora ei căutau un model de urmat. Prin aceasta se explică în același timp înmulțirea și varietatea, în secolul al XII-lea, a acestor locașuri de cult secundare, care erau și locuri de pelerinaj, prevăzute uneori cu propriul lor ritual și din care unele își aveau chiar originea într-un trecut depărtat. Ele erau frecventate de popor la fel ca și de mistici, al căror gust pentru peregrinare se împăca uneori cu o viață de „asceți vagabonzi", mergînd de la un sanctuar la altul după exemplul călătorului și pelerinului sirian

al-Harawī. Ele au dat chiar naștere unei abundente literaturi, și listele lor, întocmite pe atunci sub formă de călăuze locale ale pelerinului sau de nomenclaturi mai vaste, reflectă încă astăzi pentru noi uimitoarea lor ptuere de atracție, permițîndu-ne în același timp să discernem originile foarte diverse ale acestor morminte de „sfinți", care puteau să fi fost ici și colo acelea ale unui profet biblic, ale unui Discipol, ale unui Alid, ale unui mistic sau chiar ale unui jurisconsult renumit. Totdeauna însă se manifestau în ele efectele aceleiași pietăți care lega cultul lor de acela al locurilor sacre cunoscute din vechime în fiecare regiune și integrate treptat sub o formă sau alta patrimoniului religios al Islamului.

Deosebiți de sufii, ca teologi, cu care totuși nu erau lipsiți de legătură, alți gînditori musulmani din epoca clasică pot fi trecuți sub eticheta filosofilor de inspirație elenistică numiți *falāsifa*. Se pare că secolul al IX-lea este acela în care gînditori musulmani au adoptat pentru prima oară principiile filosofiei grecești, sau cel puțin ceea ce se cunoștea din ele prin traducerile făcute la acea epocă, încercînd să le concilieze cu dogma islamică ce putea să găsească în ele un nou sprijin. Filosofia astfel așezată la loc de cinste era de fapt, judecînd după alegerea lucrărilor traduse, aceea a perioadei de declin a antichității grecești și care fusese expusă în scrieri de cele mai multe ori fals atribuite lui Aristotel ca de pildă faimoasa și pretinsa lui *Teologie*. Se găseau în ele un amestec de concepții aristoteliciene și neoplatoniciene, pe care gînditorii musulmani le-au cules fără a putea, pe drept cuvînt, să facă între ele cea mai mică distincție critică. Trăsăturile esențiale ale moștenirii priveau noțiunea unei lumi eterne cîrmuite de o ordine cosmică riguroasă și derivînd dintr-o cauză primă ce corespundea lui Dumnezeu, Unul și eternul Creator, apoi noțiunea unui „intelect activ" servind ca intermediar între lumea spirituală și cea umană, în sfîrșit posibili-

tatea unei cunoaşteri supranaturale la anumiţi oameni privilegiaţi. Influenţa acestor trăsături asupra anumitor construcţii doctrinale ale sectelor şi'ite extremiste a fost deja semnalată; ele trebuie însă de asemenea avute în vedere pentru a înţelege problemele ce se puneau „filosofilor" musulmani. În adevăr, dacă această filosofie elenizantă se împăca bine cu monoteismul şi putea să dea seamă despre existenţa profeţilor, ea nu admitea nici crearea lumii, nici reînvierea trupurilor şi concepea cu greu o supravieţuire personală a sufletului.

Al-Kindī*, „filosoful arabilor", a cărui activitate s-a situat în vremea califilor mu'taziliţi de la începutul secolului al IX-lea şi a fost încurajată de ei, a adoptat în această privinţă o atitudine pe care au urmat-o toţi succesorii lui, declarînd, pe de o parte, că adevărul filosofic se găsea încă la vechii greci, iar pe de altă parte, că nu putea să existe opoziţie, nici chiar divergenţă între Revelaţie şi raţionamentul filosofic. Era aceasta o poziţie antifideistă care se situa paralel cu efortul mu'tazilit. Ea l-a obligat pe al-Kindī să modifice întrucîtva sistemul elenizant pentru a lega emanatismul neoplatonician, care explica dezvoltarea lumii, de actul creator al lui Dumnezeu zămislind *ex nihilo* cea mai înaltă sferă a acestei lumi.

Gîndirea lui al-Kindī avea să servească apoi drept bază altor elaborări. Independent de ea totuşi, un gînditor original, filosoful şi medicul persan al-Rāzi*, cunoscut în Occident sub numele de Rhazès, a conceput, plecînd de la surse ce nu ne sînt bine cunoscute, un sistem în care se disting reminiscenţe ale gnozei maniheene. El admitea în adevăr existenţa a cinci principii eterne, Demiurgul, Sufletul universal, Materia, Spaţiul şi Timpul, negînd însă misiunea profetică şi recunoscînd, dimpotrivă, numai filosofului puterea de a elibera sufletul din lumea coruptă în care se găsea întemniţat. Acest sistem nu putea fi ac-
243 ceptat de învăţaţii Islamului, chiar de tendinţă

intelectualistă; el a fost, pe de altă parte, vehement combătut de isma'ilieni.

La baza elenizantă clasică a recurs, dimpotrivă, puțin mai tîrziu, turcul al-Fārābī, care și-a petrecut o parte din viață la curtea lui Sayf al-Dawla din Alep și căruia filosofia musulmană i-a datorat unele din doctrinele ei apreciate multă vreme la preț. Al-Fārābī a precizat puncte ca: distincția între esență și existență, distincție ce face din Dumnezeu singura Ființă necesară, și teoria celor Zece Inteligențe emanînd unele din altele, dintre care ultima, Inteligența activă, transformă, în om, intelectul posibil într-un intelect dobîndit. El a mai susținut o concepție particulară, aceea a profetismului care, dezvoltată în celebrul său tratat de inspirație platoniciană, *Cetatea desăvîrșită*, făcea din șeful Cetății un profet și un înțelept unit cu Inteligența activă, fie prin intelect, fie prin imaginație. Al-Fārābī reinterpreta astfel Islamul dintr-un punct de vedere filosofic, plasînd teologia naturală deasupra teologiei revelate, cu care ea se găsea totuși în chip necesar de acord.

Secolul al X-lea și începutul celui de-al XI-lea au fost marcate apoi de o nouă înflorire a gîndirii filosofice, pe care o favoriza regimul instaurat în Irak și în Iran de emirii buyizi. La acea epocă, cărturarul și'it de origine iraniană, Miskawayh*, a găsit cu cale să culeagă maximele vechilor greci, iranieni sau indieni, pentru a prezenta ceea ce a numit „Înțelepciunea eternă". El a compus de asemenea un tratat de morală în care influența gîndirii antice era vădită. Dar mai ales Ibn Sinā*, cunoscut în Occident sub numele de Avicenna și mort la Hamadān după o viață agitată consacrată atît politicii cît și științei sau meditației, a fost acela care a ilustrat în epocă efortul filosofic al musulmanilor. Reluînd metafizica esenței și teoria inteligențelor ierarhice definită de al-Fārābī, Avicenna le-a completat cu o filosofie pe care a numit-o „orientală", în măsura în care pentru el Orientul era simbolul acestei surse de lumină sau de iluminare pe care

intelectul uman o întîlneşte în Inteligenţa activă, sursa oricărei cunoaşteri.

Poziţiile avicenniene, al căror succes în ţările Islamului explică îndîrjirea cu care au fost combătute de al-Gazālī, au dat naştere atît excesului cît şi reacţiei. Reacţia a fost opera lui Ibn Ruşd*, acel gînditor andalus cunoscut sub numele de Averroes care, pentru a restabili ceea ce era considerat de el drept aristotelism autentic, a respins emanatismul avicennian şi a fost astfel adus să nege existenţa unei cauze creatoare, să restrîngă rolul formator al Inteligenţei active şi, în sfîrşit, să atribuie materiei principiul individuaţiei. În consecinţă, uniunea cu Inteligenţa activă, care rămînea, după el, posibilă, nu era în definitiv „decît Inteligenţa agentă care se percepe pe sine, particularizîndu-se momentan într-un suflet uman aşa cum lumina se particularizează într-un corp" (H. Corbin). Acest nou sistem explica pe deplin, după însuşi autorul său, punctele importante ale credinţei musulmane, dar interpretarea filosofică a acelor puncte nu putea fi, fără primejdie, divulgată tuturor: de unde grija avută de Ibn Ruşd, jurisconsult cadiu şi totodată filosof, de a face totdeauna distincţie între sensul extern şi sensul intern al textelor sacre, distincţie care va fi la originea doctrinei „adevărului dublu", destinată ea însăşi să caracterizeze mai tîrziu averroismul latin.

În opoziţie cu spiritul precis şi riguros care era Ibn Ruşd şi cu „peripatetismul arab" pe care l-a apărat, s-a ridicat iranianul al-Suhrawardī*, care a murit, executat pare-se, la Alep în 1191 şi care va fi cunoscut ca „învăţător al teosofiei iluminative". „Trezeşte-te faţă de tine însuţi" îl făcea el să spună de pildă pe Aristotel. În adevăr, după el, cunoaşterea de sine ducea printr-o iniţiere progresivă la o „iluminare prezenţială pe care sufletul, ca fiinţă de lumină, o face să se reverse asupra obiectului său" (H. Corbin). Această filosofie a „Orientului luminilor", care prelungea filosofia orientală schiţată de Avicenna, era legată şi de înţelepciunea iraniană şi de ve-

chile tradiții religioase ale Iranului. În același timp, ea se unea cu eforturile pe care le depuseseră unii șufii, ca al-Bistāmī, pentru a susține anihilarea eului în unirea cu Dumnezeu.

S-a discutat adesea despre adevărata natură a acestei filosofii, căreia unii îi refuză calificarea de islamică, pînă într-atît consideră ei că filosofii „arabi" n-ar fi făcut decît să continue opera predecesorilor lor elenizanți. Apare totuși limpede că, dacă acești gînditori au fost adesea combătuți de teologi, ba chiar condamnați la moarte de autorități, cum a fost cazul pentru al-Suhrawardī, ei au rămas totuși totdeauna călăuziți de grija de a pătrunde adevăratul înțeles al acestui dat coranic care se află la originea Islamului. Deosebit de semnificativ rămîne faptul că toți — filosofi, teofozi, mistici — legau doctrina lor despre uniunea cu divinitatea sau cu Inteligența activă de faimosul verset în care Dumnezeu îi spune lui Moise: „«Nu Mă vei vedea; privește mai degrabă acest munte; dacă el va rămîne nemișcat pe locul lui, Mă vei vedea.» Dar cînd Dumnezeu s-a manifestat pe munte, El l-a prefăcut în praf, și Moise a căzut leșinat" (*Coran*, VII, 139). Semnificativ este dealtfel și locul pe care-l dețineau în aceste diferite sisteme problemele privind crearea lumii, nemurirea sufletului și mai ales profetologia.

În plus, *falsafa* în sens larg a exercitat și o anumită influență asupra religiei islamice. Am arătat mai înainte că ea sedusese multe minți de cînd mu'taziliții socotiseră necesar să utilizeze metodele ei pentru a apăra mai bine dogma rău înțeleasă. Și tocmai împotriva ei teologia zisă ortodoxă a ținut de cele mai multe ori să-și precizeze pozițiile, după cum arată scrierile unui Gazālī și ale unui Șahrastānī*. Acesta din urmă, de ex., a avut totdeauna grijă, în tratatul său de teologie, să refuteze doctrinele eronate ale filosofilor, nu fără ca problemele lor să fi reacționat asupra propriului său mod de a raționa.

Să adăugăm că filosofii n-au rămas străini de luptele ideologice care bîntuiau în vremea lor:

al-Fārābī a lucrat, pe cît se pare, în legătură cu teoreticienii şi'ismului; Avicenna, dimpotrivă, a reacţionat contra presiunii isma'iliene şi a adoptat prin aceasta o profetologie diferită de aceea a lui al-Fārābī. Ei nu s-au dat în lături nici să-şi asume, ca de pildă Avicenna, importante răspunderi politice. Numeroşi suverani şi oameni de stat, mai ales în secolul al X-lea, au fost astfel pătrunşi de acele idei filosofice, cînd aristoteliciene, cînd neoplatoniciene, care erau la modă în vremea lor şi care alimentau polemica sectelor. Cu alte cuvinte, mişcarea filosofică n-a rămas în afara vieţii politice şi sociale, ba chiar şi religioase, ci a deţinut un loc activ printre curentele de gîndire ale Islamului.

De filosofie erau strîns legate ştiinţele ce fuseseră împrumutate de la civilizaţia antică şi în care musulmanii, după expresia lui R. Arnaldez, s-au străduit „să confrunte conceptele greceşti cu experienţa". Fie în ştiinţele zise exacte fie în ştiinţele fizice şi naturale, savanţii au reuşit, fără să reînnoiască vechile metode şi continuînd să folosească clasificări întrucîtva formale, să valorifice în mod remarcabil moştenirea elenistică şi romană. În timp ce tehnicienii obţineau rezultate în aritmetică (adoptarea cifrelor „indiene"; invenţia semnului zero „marcat printr-un punct", care permitea să se scrie orice număr după sistemul zecimal; invenţia algebrei*, atribuită lui al-Hārizmī*), în astronomie (măsurarea meridianului, punerea la punct a astrolabului*), în trigonometrie, în cartografie, în mecanică (construirea automatelor*) şi în optică*, savanţi care au fost şi filosofi se interesaseră de medicină, în domeniul căreia au făcut observaţii clinice noi, precum şi de chimie, ale cărei baze unii dintre ei au încercat să le pună, eliberînd-o de substratul ei magic.

Ştiinţele zise oculte ademeneau, în adevăr, pe atunci gînditori preocupaţi de a înţelege semnificaţia adîncă a lucrurilor. Alchimia* a fost îndeosebi ilustrată prin marea colecţie atribuită lui Djābir* şi s-a legat de un curent gnostic care-l cinstea pe Hermes ca pe un profet — acela care

i-ar fi făcut pe oameni să cunoască tainele creaţiunii. Astrologia, care încurajase proliferarea lucrărilor descriptive consacrate constelaţiilor şi semnelor, a căror influenţă asupra destinului oamenilor trebuia să fie descifrată, avea prelungiri poate şi mai marcate în domeniul magiei* şi al întocmirii talismanelor*, de care era legată, de exemplu, ştiinţa literelor cu valoare numerică. Toate aceste ştiinţe oculte se bazau pe un sistem de corespondenţe care lega aparenţa lucrurilor de o lume ascunsă, pe care simţurile nu o puteau percepe; un nou aspect al ezoterismului tindea deci să se dezvolte în anumite medii musulmane, mai ales de tendinţă şi'ită sau mistică.

Astfel, în cercurile tradiţionaliste, chiar dacă se admiteau străduinţele savanţilor, justificate de versetele coranice care exaltau meritele „ştiinţei" în sens general, şi se încurajau anumite cercetări foarte speciale, se nutrea totuşi o neîncredere extremă faţă de orice pretenţie de a cunoaşte „misterul" lumii. „Nu cerceta prea mult aştrii, spunea hanbalitul al-Barbahārī, decît dacă e vorba de a determina ceasurile rugăciunilor; dincolo de aceasta, cazi în impietate." De unde condamnarea rostită împotriva diferitelor feluri de divinaţie şi a practicilor de magie. Totuşi astrologia a jucat totdeauna în fapt un rol mare, căci nici un oraş nu era întemeiat fără ca să se fi consultat în prealabil horoscopul lui.

Gîndirea islamică a epocii clasice a rămas deci marcată de un aristotelism şi de o influenţă gnostică de care nu înceta să se pătrundă, chiar atunci cînd le opunea, cu un succes variabil, un fideism mai mult sau mai puţin strict. Curentele raţionaliste şi gnostice l-au inspirat atunci pe un poet ca al-Ma'arrī care, în versuri celebre, a mers pînă la a copleşi cu aprigele sale batjocuri pe adepţii religiilor revelate. Dacă îşi mărturisea uneori credinţa în Creator, el considera totuşi raţiunea drept singurul principiu de cunoaştere, „cea mai bună dintre sfătuitoare", şi îşi baza pe ea mo-

rala personală, totodată originală și pătrunsă de o adîncă amărăciune.

Dealtminteri, nici acuzațiile frecvente de *zandaka*, adică de impietate și de liberă cugetare, care fuseseră lansate periodic încă de la începutul epocii abbaside împotriva cutărui poet sau cutărui filosof prea îndrăzneț, nici inchizițiile ce fuseseră organizate în unele regiuni și în unele împrejurări pentru a impune tuturora o interpretare determinată a dogmei islamice nu împiedicaseră cugetele să pună în discuție valorile acelui dat revelat care le hrănise și să le reinterpreteze la ocazie. Mai mult încă, o viață intelectuală marcată și de preocupări mai profane, ale căror diferite aspecte le vom vedea mai departe reflectîndu-se în expresia lor literară și artistică, nici măcar nu se limita la această integrare a unor elemente conceptuale și științifice, sau pretinse astfel, moștenite de la lumea antică. Toate curentele nu încetau de a se amesteca. Exemplul, citat mai sus, al unui Ma'arrī poate părea eminamente caracteristic, dar nu trebuie uitat că un domeniu atît de apropiat de realitatea cotidiană ca acela al pasiunii amoroase și al scrierilor pe care ea le însuflețea forma și el obiectul unei întregi cugetări semireligioase și semifilosofice, pătrunsă îndeosebi de depărtate amintiri platoniciene, în timp ce răzbăteau totodată la lumină, în cu totul alt registru, accentele unei senzualități adesea exacerbate.

Desigur, asupra acestui ultim punct, orientaliști distinși au căutat să justifice printr-o influență a dogmei și a filosofiei islamice anumite aspecte ale epicureismului ce izbucnea pe atunci în atîtea opere literare arabe și îndeosebi în poezie. Argumentele nu le lipsesc. Este adevărat, de exemplu, cum se va vedea mai departe, că anumiți oameni de religie s-au interesat de pasiunea erotică, străduindu-se s-o canalizeze într-un fel sau altul. Este adevărat de asemenea că rolul ce revine ideii de Dumnezeu în gîndirea islamică făcea în schimb ca lumea înconjurătoare să nu mai apară decît ca o realitate trecătoare și aproape ireală. Dar această
249 meditație asupra deșertăciunii lumii prezente nu

era, fără îndoială, necesară pentru a spori în vreun fel oarecare o plăcere de a trăi care nu făcea obiectul vreunui raţionament şi care a fost capabilă, dimpotrivă, să se îmbogăţească cu toate perfecţionările aduse vieţii materiale. Umanismul medieval arab, al cărui întreg aspect doctrinal şi religios l-am văzut supus discuţiilor gînditorilor şi învăţaţilor, cunoştea de fapt o altă faţă, profană, care cere, la rîndul ei, să fie cercetată în specificitatea ei. Baza acestui umanism era desigur raportată la Dumnezeu şi la un mesaj revelat determinînd atitudinea pe care omul era dator s-o adopte pentru a-şi asuma pe deplin destinul şi a-şi juca rolul în sînul creaţiei. Dar pe de altă parte, gustul mai mult sau mai puţin sublimat al desfătării, gust ce corespundea unei foarte vechi sensibilităţi orientale şi-şi găsea una din expresiile cele mai desăvîrşite în rafinamentele artelor plastice, inspira aici operele ce nu rămîneau cantonate în domeniul ştiinţei şi al erudiţiei. Aceasta era o tendinţă areligioasă, dacă nu antireligioasă, pe care învăţaţii au fost incapabili s-o reprime. Singuri poate anumiţi gînditori pătrunşi de filosofie elenistică au reuşit s-o integreze sistemului lor, dar cu preţul unei transpuneri atît de radicale, încît doctrina primă a Islamului pierduse prin aceasta la ei întreaga rigoare ce o caracteriza.

Capitolul VI

DREPTUL
INSTITUȚIILE POLITICE ȘI MORALA

Dreptul musulman din epoca clasică n-a fost elaborat, după cum am văzut, decît progresiv. Influența sa a devenit totuși foarte curînd constrîngătoare, iar prescripțiile minuțioase potrivit cărora el a reglementat de atunci înainte viața cotidiană pe teritoriul islamic au rămas, de la o școală sau de la un sistem la altul, remarcabil de uniforme în ciuda divergențelor fundamentale ce se afirmaseră în domeniul teologiei. Adăugîndu-se la conținutul profesiunilor de credință*, aceste prescripții au format ceea ce avea să fie numit Legea revelată islamică, sau *șari'a*, care determina comportamentele religioase și sociale ale credincioșilor.

Dreptul astfel înțeles viza în chip esențial să sancționeze în mod precis diversele acțiuni ale vieții individuale și colective, prevăzute fiecare cu un statut determinat. Era vorba de o știință a statutelor, ținînd seama de faptul că credinciosul însuși poseda o existență legală de cînd viitorii „fii ai lui Adam" îl recunoscuseră pe Dumnezeu, potrivit Coranului și înainte chiar de creație, drept stăpîn al lor în virtutea unui Pact preetern. Acest pact, pe care sufiii îl foloseau, la rîndul lor, pentru a-și justifica doctrina despre uniunea mistică, stabilea în adevăr că oamenii, creaturi ale lui Dumnezeu și credincioși, trebuiau ca atare să fie supuși obligațiilor enunțate de drept. Mai degrabă decît un drept în sensul european
 al termenului, dreptul musulman se prezenta

ca formularea unui program religios şi moral care trebuia să lase de asemenea un loc problemelor legate de exerciţiul autorităţii guvernamentale. În numeroase cazuri realitatea putea fi destul de diferită de idealul prescris, fără ca opinia să se scandalizeze vreodată peste măsură de decalajul constatat, căci între obligaţie şi interzicerea strictă exista un întreg domeniu, nu indiferent faţă de Lege, dar în care aceasta se mulţumea să enunţe sfaturi. Noţiunilor de licit şi ilicit, de obligatoriu şi interzis li se adăugaseră deci poziţiile intermediare ale actului recomandat, fără a fi obligatoriu, şi ale actului reprobat, fără a fi interzis.

O atare scară de valori nu putuse fi stabilită decît cu ajutorul aprecierii unor numeroase cazuri de speţă, iar discuţiile de acest gen, continuu repetate în vederea interzicerii sau a autorizării cutărui sau cutărui comportament, impregnaseră, încetul cu încetul modul de a raţiona al juriştilor şi al altor oameni de religie. Mereu preocupaţi de a clasa şi de a califica, fiind totodată puşi în chip inevitabil în faţa problemelor pe care le ridicau fie necesităţile economice ale momentului, fie exigenţele politice ale suveranilor, ei s-au silit deseori să găsească, prin vreun artificiu subtil, mijlocul de a justifica un act pe care-l condamna interpretarea firească a textului, sau, dimpotrivă, să condamne o atitudine ce displăcea puternicilor zilei. Masivele lor construcţii doctrinale nu serveau deci uneori decît să disimuleze efectele unei evoluţii încete, dar inconstestabile, mai ales în ceea ce privea dreptul public. În adevăr, domeniul instituţiilor a fost acela în care baza coranică a dreptului s-a arătat cea mai fragilă, dat fiind că majoritatea problemelor ce s-au pus Comunităţii în continuă creştere n-au putut fi avute în vedere de Muhammad, şi tocmai aci jurisconsulţii au trebuit să acorde locul cel mai însemnat practicii primilor suverani precum şi obiceiurilor locale anterioare. Dar domeniul eticii avea să fie de asemenea atins de o cugetare străină de Islam.

De dreptul islamic cel mai formal ţinea mai întîi enunţul unui anumit număr de acte de cult, la a căror executare se reducea esenţialul religiei. Obligaţia săvîrşirii lor pornea de la propovăduirea muhammadiană, chiar dacă adesea anumite modalităţi de detaliu n-au fost precizate decît în anii ce au urmat.

Prima dintre prescripţii, care erau calificate în general drept „stîlpi ai religiei", era recitarea Profesiunii de credinţă sau *şahāda*. Acest act, prin care omul devenea „musulman" şi care se prezenta deci ca singura obligaţie impusă oricui cu ocazia convertirii sale, consta în a afirma unicitatea lui Dumnezeu precum şi caracterul profetic al misiunii lui Muhammad. În principiu, controversele teologice nu-l puteau privi. De fapt, Profesiunea de credinţă pe care fiecare o recita avea un conţinut implicit corespunzător opţiunii religioase a credinciosului. Dacă toţi musulmanii se limitau la aceeaşi formulă simplă şi concisă, ei îi dădeau interpretări adesea diferite, unii socotind, de exemplu, că unicitatea divină atrăgea după sine caracterul de „creat" al Coranului, ceilalţi că ea implica natura lui „necreată". De asemenea, sinceritatea şi justeţea acestui „act de credinţă", suficient în principiu pentru a asigura musulmanului calitatea de „credincios", nu împiedicau, după părerea cea mai răspîndită, ca această credinţă să poată creşte sau scade în virtutea unei respectări mai mult sau mai puţin stricte a celorlalte prescripţii legale.

În afară de Profesiunea de credinţă, „stîlpii religiei" erau Rugăciunea, Postul, Pelerinajul şi Dania legală. Aceste obligaţii, zise fundamentale, care erau impuse tuturor musulmanilor cu titlu individual sau colectiv, se confundau practic cu acte exterioare ale vieţii şi cereau îndeplinirea unor condiţii prealabile. Una dintre ele era formularea — cu totul interioară — a intenţiei executantului. Cealaltă corespundea, pentru anumite obligaţii, necesităţii unei stări de puritate rituală*, care juca în cultul islamic un rol esenţial — „jumătatea credinţei", după o vorbă atribuită lui
 Muhammad — şi care, în consecinţă, era amplu

definită la începutul tratatelor de drept. În adevăr, erau felurite împrejurările, descrise amănunţit de lucrările tehnice, care atrăgeau după ele pentru credincios o stare de impuritate majoră sau minoră, obligîndu-l să suprime necurăţenia prin abluţiuni importante sau reduse. Impuritatea majoră ca şi cea minoră făceau nevalabile Rugăciunea sau riturile Pelerinajului şi împiedicau atingerea Coranului; impuritatea majoră anula de asemenea Postul. De unde importanţa abluţiunilor cărora musulmanul rigorist era constrîns să li se supună în fiecare zi şi chiar de mai multe ori pe zi.

Odată îndeplinite cele două condiţii prealabile de intenţie şi de puritate legală, prescripţiile dreptului indicau o triplă atitudine de ardoare, de implorare a iertării şi de nevoie de purificare. În acelaşi timp, ele păreau legate în cea mai mare parte de practici de sacralizare, care aminteau vechile tradiţii religioase semitice.

Rugăciunea rituală consta într-un ansamblu de gesturi şi de vorbe riguros fixate, care cuprindea aplecări ale corpului şi prosternări, începea printr-o formulă de sacralizare şi se termina printr-un salut de desacralizare. Credinciosul, care o făcea în cinci momente determinate ale zilei, trebuia cu acest prilej să se întoarcă în direcţia templului din Mecca, direcţie marcată prin aşa-numita kibla. În atitudinea lui, el se deosebea astfel de vechii arabi, dedaţi cultelor astrale, de evrei, care se întorceau cu faţa spre Ierusalim, şi de creştini, care se întorceau spre Răsărit. Musulmanul putea să execute Rugăciunea în orice loc, după ce delimita pe sol un spaţiu ce-l separa de lumea exterioară, dar moscheea sau oratoriul (*masdjid*) era amplasamentul ideal pentru acest act al cultului, iar Rugăciunea solemnă de vineri la amiază trebuia celebrată în chip mai deosebit în moscheea comunitară sau „marea moschee" (*djāmi'*) a oraşului. Această Rugăciune de vineri era precedată de o predică*. Apoi, credincioşii, grupaţi în rînduri strînse, imitau gesturile imāmului care conducea Rugăciunea după ce se aşeza în faţa nişei *mihrābului**. Asis-

tarea la Rugăciune era obligatorie pentru bărbaţi, cu condiţia ca să existe un număr minim de participanţi, de la doisprezece la patruzeci, după şcoli. Ora Rugăciunii era anunţată de muezin, care, de cinci ori pe zi, repeta o serie de formule începînd cu „Dumnezeu este mai mare" (*Allāh akbar*). Nu se cunoaşte bine originea acestei chemări la Rugăciune, care a caracterizat totdeauna viaţa socio-religioasă pe pămînt islamic, dar trebuie remarcat că ea se diferenţia net de obiceiurile creştine sau chiar evreieşti, potrivit cărora se recurgea mai degrabă la instrumente sonore decît la vocea omenească pentru a chema la cult. Pe lîngă Rugăciunea de vineri, alte Rugăciuni, printre care acelea din cele Două Sărbători celebrînd cele două puncte culminante ale anului islamic, corespundeau unor datorii colective; ele se celebrau pe oratoriul situat în aer liber şi de cele mai multe ori în afara oraşului, numit *musallā**.

Uşurări ale obligaţiei Rugăciunii erau prevăzute în favoarea bolnavului sau a călătorului; exista însă, în schimb, un anumit număr de Rugăciuni deosebite, ca de pildă Rugăciunea zisă a Temerii, care se recita în cursul unor expediţii militare. Se recomanda afară de aceasta săvîrşirea, fie individual, fie în grup, de Rugăciuni ce nu se numărau printre cele obligatorii. În această categorie intrau Rugăciunile nocturne din luna ramadanului, atribuite, se spune, califului 'Umar şi nepracticate de şi'iţi; Rugăciunea zisă a Eclipsei, care pare a fi fost recitată regulat, în epoca clasică, la apariţia unor fenomene de acest fel, şi Rugăciunea zisă a Rogaţiunilor, împotriva secetei, rugăciune pe care trebuiau s-o preceadă anumite acţiuni pioase şi care era legată de rituri de origine veche, cum era întoarcerea veşmintelor. Poate fi adăugată şi Rugăciunea de consultare, care consta în a cere sfat lui Dumnezeu înaintea unei iniţiative importante. În sfîrşit, Rugăciunea funebră, făcută deasupra mortului şi respectată fără excepţie, poseda ritualul ei particular, care făcea obiectul unor
255 divergenţe între şi'iţi şi sunniţi.

Juriştii prevăzuseră cu minuţie diferitele moduri în care credincioşii puteau repara erorile comise din inadvertenţă în executarea Rugăciunii. Astfel, Ibn Kudāma* scria: „credinciosul care-şi dă seama de greşeala lui în cursul înclinării suplimentare trebuie de îndată să se aşeze; el îşi va sfîrşi rugăciunea, dacă aceasta este lipsită de orice omisiune, şi va proceda apoi la prosternarea uitării [...] Credinciosul ce-şi dă seama de omiterea unei îndatoriri strict obligatorii în momentul cînd, după ce a făcut prima Profesiune de credinţă, începe să se ridice, revine la prima sa poziţie şi săvîrşeşte actul pe care l-a omis [etc.]."

Pentru efectuarea Rugăciunii, juriştii mai recomandau credincioşilor să păstreze o atitudine deosebit de demnă şi de gravă; ei trebuiau să se îndrepte spre locul cuvenit „mergînd cu paşi regulaţi şi fără a-şi încrucişa degetele", recitînd în plus oraţiuni sau Rugăciuni de cerere*, care erau independente de ritualul canonic, dar îl însoţeau în chip util. Astfel era oraţiunea recomandată cu acest prilej de hanbalitul Ibn Kudāma: „O, Dumnezeul meu, îţi cer să mă scapi de foc şi să-mi ierţi greşelile, căci Tu eşti singurul care poate să-mi ierte greşelile." În schimb, obiceiul descălţării la intrarea într-o moschee nu era în perioada veche nici prescris, nici recomandat de jurişti.

După Rugăciune venea Postul, obligatoriu în luna ramadanului şi care consta în abţinerea totală, în timpul zilei, de la alimente şi băuturi sau, mai exact, în a nu lăsa să pătrundă în corp, în acest interval de timp, nimic, nici chiar fum sau un parfum, precum şi în abţinerea de la relaţii sexuale. A fost recunoscută în aceste reguli influenţa unor obiceiuri religioase evreieşti şi creştine, transformate totuşi printr-o anumită voinţă de originalitate. Modul de determinare al duratei Postului era un subiect favorit de discuţii între jurişti, dar rămînea strîns legat de calendarul lunar care a fost refăcut de Profet în întregime, prin opoziţie cu adaptările admise în această privinţă de vechii arabi. Potrivit tradiţiei celei mai general recunoscute, numai observarea cornului

lunii noi (semilunii*) permitea să se fixeze începutul și sfîrșitul Postului, pentru determinarea căruia calculul astronomic n-a fost folosit în cursul perioadei medievale decît în statul Fatimizilor.

Juriștii trebuiseră firește să studieze în detaliu cazurile de violare a Postului într-un spirit legalist, pe care-l ilustrează, de pildă, citația următoare: „Femeile care, torcînd inul, apucă firele cu gura ca să le unească, pot ele să exercite această meserie în timpul postului de ramadan? Dacă inul este din Egipt, lucrul este permis; el ar fi însă oprit dacă inul ar fi de Dimma, căci acesta are un anumit gust ce se răspîndește în gură. Dealtfel, lucrul nu poate fi îngăduit decît dacă este vorba de femei sărace. Dacă, atunci cînd toarce, femeia simte un gust sărat în fundul gurii, postul ei devine ineficace." Probleme asemănătoare se puneau, de pildă, cu privire la pulberea fină care se împrăștie din făină, din ghips, din tanin, din cărbune, din in etc.

Dar obligațiile pe care aceiași jurişti le impuneau în cazul călcării voite a Postului sînt poate mai importante pentru a arăta caracterul profund al acestui rit: „Credinciosul care rupe Postul prin legături trupești, scriau ei, trebuie să reînceapă postul, pentru răscumpărare, după luna ramadanului, și mai trebuie să dezrobească un sclav. Dacă nu găsește sclav, el va posti timp de două luni la rînd. Dacă este incapabil de a face acest post, el va hrăni șaizeci de săraci. Dacă nu-i găsește, el va fi scutit de ispășirea prescrisă." În caz de rupere involuntară datorată unei stări de impuritate, pentru femei mai ales, un Post compensator trebuia de asemenea îndeplinit.

Manifestare de renunțare la bunurile acestei lumi și de solidaritate față de săraci, Postul se termina printr-o serbare care era una dintre principalele serbări oficiale ale Islamului, purtînd însă numele de Sărbătoarea Mică, spre deosebire de Sărbătoarea Mare legată de riturile Pelerinajului. Rugăciunea ei specială era urmată de împărțirea
 la săraci a unor daruri* zise voluntare, de sfîrșit

al Postului. Se recomandau şi posturi suplimentare, în afară de cele obligatorii, precum şi recitarea, în cursul nopţilor de ramadan, a unor rugăciuni printre care acelea zise „cu pauză".

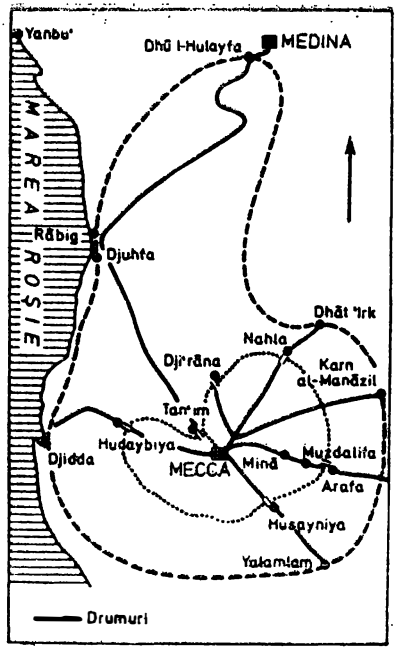
Cea de-a patra mare obligaţie rituală era Pelerinajul la Mecca, obligaţie pe care credinciosul trebuia s-o îndeplinească o dată în cursul vieţii, dar numai dacă avea posibilitatea fizică şi pecuniară — aceasta era o cauză frecventă de dispensă, căci în epoca clasică securitatea drumurilor rămînea precară, iar călătoria în Arabia împiedicată adesea de războaie şi de rebeliuni. Pelerinajul major, sau *hadjdj*, era îndeplinit în mod colectiv la o anumită epocă a anului — luna dhū' l-hidjdja sau ultima lună a anului islamic — şi se deosebea de Pelerinajul minor, sau *'umra*, care putea fi făcut în orice moment, ca o practică pioasă doar recomandată.

Pelerinajul major îşi avea originea în epoca preislamică. Mecca, după cum se ştie, fusese atunci un centru de tîrguri precum şi un centru de celebrări religoase pentru care Ka'ba servea drept sanctuar. Dacă Muhammad a distrus idolii păgîni aflaţi în ea, el a întărit sfinţenia edificiului pe care l-a legat de legenda lui Avraam, pretinzînd că restaura, împotriva evreilor, adevărata religie a acestui profet. Musulmanii au vizitat deci Ka'ba fiindcă era „casa" Domnului, clădită la poruncă divină de însuşi tatăl strămoşului lor Ismā'īl, care fusese nevoit, ca să-i termine zidurile, a se urca pe o piatră rămasă de atunci venerabilă sub numele de „Staţiunea lui Avraam". Cît despre riturile de care era însoţită această vizită şi care se săvîrşeau la Mecca şi în împrejurimi, riturile înconjurului ritual, al „cursei" între Safā şi Marwa, al opririi la muntele 'Arafa*, al lapidării bornelor şi al jertfei de la sfîrşit, ele erau legate de obiceiuri vechi, chiar dacă li se dăduse o nouă semnificaţie după apariţia Islamului. Acelaşi lucru e valabil şi în ceea ce priveşte riturile Pelerinajului minor, care constau numai în efectuarea ocolurilor rituale în jurul Ka'bei şi în cursa între Safā şi Marwa.

Printre caracteristicile pelerinajului figurau condiţiile validităţii lui. Teritoriul oraşului Mecca era considerat sacru, *haram*, şi de aceea era interzis să se ucidă animale sau să se taie plante în cuprinsul lui; oamenii se bucurau şi ei acolo de un drept de azil recunoscut. În virtutea acestei caracteristici, credinciosul care voia să săvîrşească Pelerinajul trebuia să se pună într-o stare specială de sacralizare: de îndată ce pătrundea în teritoriul sacru, el lepăda toate veşmintele sale cusute, pentru a îmbrăca un costum compus numai din două bucăţi de stofă, şi pe toată durata ceremoniilor el trebuia să respecte diferite interdicţii, îndeosebi aceea de a-şi tăia unghiile, părul sau barba şi de a avea relaţii sexuale. Această stare era simbolizată prin formula pe care pelerinul o repeta atunci neîncetat: „Iartă-mă [o, Dumnezeul meu]" (*Labbayka*), pînă în momentul cînd, după ce îndeplinise toate riturile, el se desacraliza punînd să fie ras.

Ultimul rit al Pelerinajului major era sărbătoarea jertfei, care avea loc la 10 dhū'l-hidjdja şi la care se asociau musulmanii din toată lumea, în momentul cînd pelerinii sacrificau oaia în valea Minā; era Marea Sărbătoare. Ea consta în esenţă într-o rugăciune urmată de un sacrificiu, acela al unui ovin de obicei, pe care şeful familiei îl săvîrşea pentru sine şi ai săi. Ofranda cu caracter purificator practicată în cursul Pelerinajului major încununa astfel un ansamblu de ceremonii, cărora învăţaţii Islamului le atribuiau o eficacitate cu totul deosebită pentru cel ce voia să-i ceară lui Dumnezeu iertarea păcatelor sale.

Cît despre a cincea obligaţie, uneori aşezată în rangul al treilea sau al patrulea, era Dania legală*, destinată şi ea unei purificări a bunurilor acestei lumi. Ea consta, potrivit prescripţiilor coranice, în a abandona în fiecare an o parte din bunurile proprii în mîinile şefului Comunităţii. Produsul ei trebuia împărţit, printre altele, săracilor, celor împovăraţi de datorii pentru o cauză pioasă şi voluntarilor Războiului sfînt. Era vorba deci, în principiu, de o dijmă pusă asupra bogaţilor pentru a fi repartizată între cei nevoiaşi, adi-



15. LIMITELE TERITORIULUI SACRU AL ORAȘULUI MECCA.
(După les Pèlerinages.)

Linia întreruptă marchează limitele teritoriului sacru la intrarea căruia pelerinii care efectuează Pelerinajul major sînt obligați să se sacralizeze și să lepede veșmintele lor obișnuite, pentru a îmbrăca un costum special. Cei ce vin din Siria îndeplinesc în general acest rit la Dhū'l-Hulayfa, iar cei ce vin din Irak, la Dhāt'Irk. Linia punctată unește locurile unde trebuie să se sacralizeze pelerinii care, găsindu-se deja la Mecca, îmbracă veșmîntul ritual pentru a face Pelerinajul minor. Tan'īm este, în acest caz, punctul ales de cele mai multe ori.

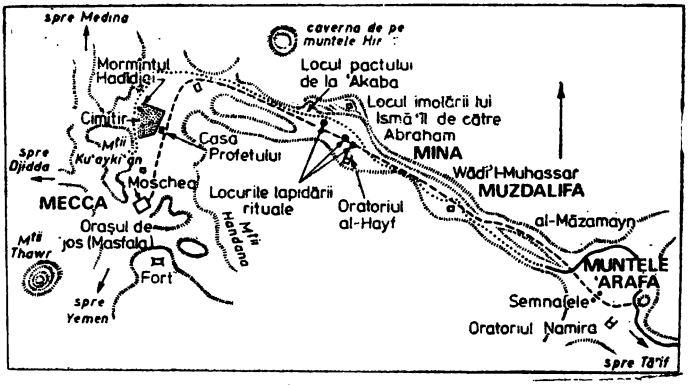
că de o datorie de solidaritate față de membrii Comunității. Dar vărsarea ei s-a transformat curînd într-un sistem fiscal, care nu mai avea decît o legătură depărtată cu vechea obligație.

Alături de acești cinci „stîlpi ai religiei", Războiul legal numit adesea Război sfînt, care consta

în a-i combate neîncetat pe necredincioşi pînă ce aderau la Islam sau acceptau dominaţia lui, nu era decît o datorie cu caracter colectiv. El a jucat totuşi, după cum se va vedea, un rol important în raporturile existente între lumea Islamului şi cea nemusulmană. El a pus de asemenea, în perioada iniţială, problema folosirii prăzii, pe care au reglementat-o apoi anumite versete coranice: şefului Comunităţii îi revenea o cincime, în vreme ce restul era distribuit între combatanţi. Dar această regulă n-a putut fi aplicată şi teritoriilor cucerite, astfel încît noţiunea de pradă a ajuns repede să se transforme şi prada s-a identificat juridiceşte cu bunul comun al Comunităţii, pe care nimeni nu putea pune stăpînire pe nedrept.

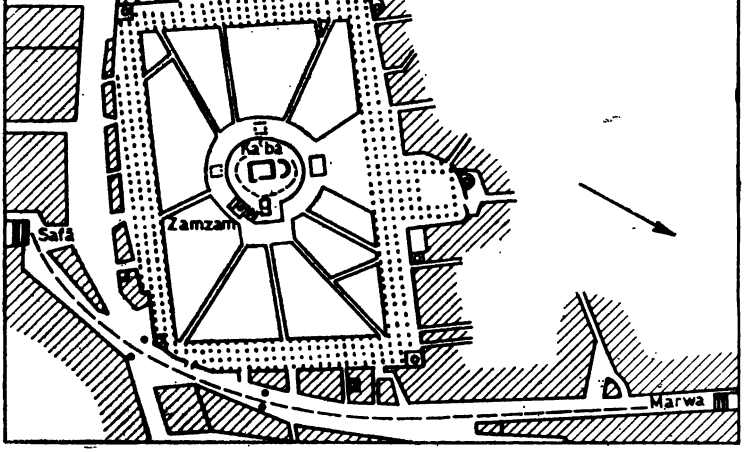
În ceea ce priveşte interdicţiile alimentare, care ocupau în Islamul medieval, ca dealtfel şi în iudaism, un loc însemnat, ele ţineau de preocuparea primordială de a-l feri pe credincios de orice impurificare. Dacă în principiu consumarea cărnii de animale acvatice era licită, nu era însă permis totdeauna să se consume carne de animale* neacvatice: pe de o parte, în adevăr, unele dintre ele, porcul îndeosebi, erau socotite impure şi de aceea improprii consumaţiei; pe de altă parte, însăşi animalele pure nu puteau servi la hrană decît dacă erau înjunghiate după reguli precizate de tratatele de drept şi legate de faptul că sîngele însuşi era considerat impur. În sfîrşit consumarea de băuturi fermentate* era interzisă, deşi vinul de curmale era autorizat de unele şcoli. Toate aceste prescripţii făceau pentru jurişti obiectul unor discuţii cu atît mai aprige cu cît era mai greu uneori de a clasa oarecare animal într-o categorie bine definită şi cu cît învăţaţii ţineau să nu lase să rămînă nici o ambiguitate în definiţiile lor.

Interdicţiile de acest fel, care comandau atitudinea musulmanului în viaţa lui socială, erau completate printr-o serie de reguli de bună-cuviinţă* pe care învăţaţii le bazau pe Tradiţie şi care mergeau de la felul de a se îmbrăca şi de a-şi tunde mustăţile pînă la formulele de salut* şi la obiceiul
261 de a repeta în diverse împrejurări expresia *bi-*



16. POZIȚIA ORAȘULUI MECCA ȘI TRASEUL PELERINAJULUI MAJOR.
(*După* les Pèlerinages.)

Traseul urmat de pelerini cu această ocazie nu are un caracter sacru, ci este impus de configurația terenului. La extremitatea parcursului, la muntele 'Arafa, se situează ritul „Stațiunii" — al opririi pe loc în picioare timp de cîteva ore — rit esențial al Pelerinajului și totodată cel mai penibil într-o perioadă de căldură mare. Rituri secundare sînt săvîrșite în lungul parcursului, de exemplu la Muzdalifa și la Mină. În jurul orașului Mecca se găsesc, pe de altă parte, diferite puncte de vizitare, monumente sau locuri istorice de care se leagă episoade din viața lui Muhammad.



smillāh, adică „în numele lui Dumnezeu" cu care începe însuşi textul Coranului. Dar recomandările expres prevăzute astfel de textele de drept se extindeau şi la domeniul cultului, în care duseseră la respectarea anumitor practici ca aceea a „izolărilor spirituale" în timpul cărora credincioşii deosebit de evlavioşi se retrăgeau într-o moschee pentru a posti şi a recita Coranul, abţinîndu-se totodată de la relaţii sexuale. Se recomanda de asemenea credincioşilor să recite des Coranul. Tot astfel circumcizia*, obicei dacă nu obligatoriu pentru toţi, cel puţin universal adoptat şi legat de cerinţele purităţii rituale, nu era printre ultimele acte recomandate. Ea era însoţită dealtfel, în momentul cînd copilul încă tînăr sau convertitul deja vîrstnic îi era supus, de aşa manifestări de fast sau de aşa petreceri, încît a ajuns foarte curînd să-l caracterizeze pe musulman în ochii creştinilor din ţările vecine, iar mai tîrziu şi în ochii europenilor.

Alte practici populare care se înscriau mai mult sau mai puţin în cadrul definit de învăţaţi, dar care erau în general justificate fie prin Tradiţie, fie prin consens, se impuseseră de asemenea încă dintr-o epocă depărtată cu ocazia unor evenimente familiale. Vizite în locuri sfinte altele decît Mecca fuseseră foarte devreme recomandate de Tradiţie în virtutea unor cuvinte atribuite Profetului: „Nu porneşti la drum decît pentru a vizita trei moschei, moscheea sacră, moscheea depărtată şi propria mea moschee." Fără îndoială,

→

17. MOSCHEEA DIN MECCA ŞI RITURILE PELERINAJULUI.
(După E. Rutter,
The Holy cities of Arabia.)

Linia întreruptă indică, pe de o parte, traseul ocolului ritual în jurul Ka'bei, pe de altă parte, pe acela al parcursului dintre colinele Safā şi Marwa, astăzi înconjurate de clădiri. Punctele de pe acest traseu indică amplasamentul „coloanelor verzi" între care trebuie să treacă pelerinii. Se recomandă pelerinilor, deşi acest rit nu este obligatoriu, să bea apă din puţul de la Zamzam, apă binefăcătoare, potrivit Tradiţiei, pentru oricine o bea.

acest *hadīth* putea fi înțeles în sens restrictiv. Nu e mai puțin adevărat că el a deschis calea pentru venerarea locurilor de pelerinaj ce-și datorau această calitate faptului că păstrau amintirea Profetului: Medina, pentru că acolo se găsea mormîntul lui, și Ierusalimul, pentru că acolo el i-ar fi întîlnit pe vechii profeți și pentru că de acolo ar fi plecat pentru călătoria sa nocturnă*. Venerarea acestor amintiri ale Profetului nu putea decît să motiveze, la rîndul ei, practica altor vizite pioase* destinate să cinstească amintirea imāmilor, a Discipolilor și a celorlalți profeți sau personaje pioase, a căror respectare avea să constituie esența cultului sfinților. Aceleași sentimente de devoțiune față de Profet aveau să se traducă de asemenea, mai ales începînd din secolul al XII-lea, prin celebrarea aniversării nașterii sale — sărbătoarea *mawlid al-Nabī** —, care a găsit în rîndurile mulțimilor un succes crescînd. În sfîrșit, tradiții, uneori de origine obscură, atribuiau o importanță cu totul specială unor nopți, ca noaptea* din ramadan în care se fixa, după cum se spunea, soarta fiecărui om, nopți în cursul cărora rugăciunea individuală sau colectivă era un izvor de merite deosebite. Întreg acest șir de manifestări religioase oferea credinciosului ocazii multiple de a exprima o pietate asupra căreia vom reveni mai departe.

Obligațiile de cult, prin care dreptul islamic înțelegea să facă respectate „drepturile lui Dumnezeu", aveau drept corolar „drepturile oamenilor", pe care el le apăra printr-un număr de reguli sociale. Aceste reguli, care se întemeiau pe versete coranice, dar țineau în același timp seamă de vechi uzanțe în parte păstrate, priveau în primul rînd reprimarea delictelor, organizarea vieții familiale și limitarea dreptului de proprietate.

Greșelile și delictele, împărțite în trei categorii, atrăgeau pedepse diferite, din care unele fuseseră explicit enunțate de Coran. Cele mai grele sancționau omuciderea sau rănirea voită, care dădeau dreptul, ca altădată în Arabia, la exercitarea răz-

bunării, dar la o exercitare acum „reglementată": numai vinovatul, şi nu rudele sau tovarăşii de trib, trebuia lovit, şi aceasta sub controlul cadiului; în fapt, de cele mai multe ori exercitarea răzbunării era înlocuită cu primirea unui preţ de răscumpărare. În virtutea unui principiu analog, omuciderea şi rănirea involuntare justificau o învoială băneasca. Pe de altă parte, delicte bine definite, dar a căror listă varia în funcţie de şcoli, erau sancţionate cu pedepse* legale precise: furtul, cu tăierea mîinii drepte; tîlhăria, cu moartea; fornicaţia*, cu o sută de lovituri de bici sau cu lapidarea, după situaţia vinovaţilor, cînd aceasta putea să fie stabilită; acuzaţia falsă de fornicaţie, cu lovituri de bici; apostazia, cu moartea; consumarea vinului şi a oricărei băuturi fermentate, cu patruzeci de lovituri de bici. Aceste pedepse priveau aşadar nu numai viaţa socială, ci şi viaţa sexuală şi practica religioasă.

Delictele minore nu atrăgeau decît pedepse mai puţin aspre sau mustrări a căror apreciere era lăsată magistraţilor însărcinaţi să asigure respectarea bunelor moravuri, adică de cele mai multe ori muhtasibilor, ale căror atribuţii exacte le vom vedea mai departe. Nu trebuie însă uitat că rebeliunea şi orice act de natură să tulbure ordinea publică puteau fi pedepsite în mod arbitrar de autorităţi şi suscitau acţiunea poliţiei represive. Codul penal nu era deci organizat după o concepţie de ansamblu, ci cuprindea, pe de o parte, reglementări tipic islamice şi respectate ca atare în virtutea unei legislaţii de origine religioasă, iar pe de altă parte, legi noi edictate în funcţie de împrejurări şi după metode empirice pe care le controla voinţa suveranului.

Viaţa de familie*, dimpotrivă, era în primul rînd condusă de precepte din textul revelat, chiar dacă acestea n-au făcut adesea decît să consacre, modificîndu-le, unele cutume anterioare. Autorizarea poligamiei, nelimitată cînd era vorba de concubine sclave, dar îmbinată cu interdicţia coranică de a lua mai mult de patru soţii legitime,
265 constituia unul din elementele majore dominînd

comportarea individuală ca și organizarea interioară a societății musulmane, în care supraviețuiau astfel unele obiceiuri ale Arabiei preislamice. Desigur, cîțiva orientaliști au emis ipoteza contrară, presupunînd că originalitatea de a fi introdus această legislație poligamă într-o societate anterior matriarhală îi revine lui Muhammad, și aceasta în urma pierderilor suferite de credincioși în cursul primelor lupte și a numărului crescînd de văduve fără sprijin care a rezultat de aci. Dar ipoteza lor nu pare bazată pe un indiciu serios. Oricum ar fi, Muhammad pare a fi căutat să amelioreze mai degrabă decît să înrăutățească vechea situație a femeii în Arabia, situație considerată de el prea precară.

În adevăr, dacă a conferit bărbatului, în unele privințe, o putere nelimitată și necontestată asupra femeii, dîndu-i îndeosebi dreptul s-o izgonească din locuința sa, după bunul său plac, prin repudiere,* drepturile soției, care dispunea de independența financiară, erau totuși salvgardate prin diferite măsuri. Bărbatul trebuia, de exemplu, să fie de o perfectă echitate față de soțiile sale, dacă avea mai multe. Repudierea nu era efectivă decît dacă soțul pronunțase de trei ori pe rînd formula necesară; pe lîngă aceasta, zestrea vărsată de bărbat cu ocazia încheierii contractului de căsătorie era păstrată de soție în caz de repudiere. În plus, soțul n-avea posibilitatea să revină asupra hotărîrii sale și să-și reia soția, decît dacă între timp aceasta contractase o nouă căsătorie și fusese repudiată din nou, condiție care era de natură să evite hotărîri nechibzuite. Soția, de partea ei, păstra posibilitatea de a cere, pentru motive grave, anularea căsătoriei, care era în acest caz pronunțată de cadiu. Trebuie adăugat că juriștii erau unanimi în a prescrie ca în căsătorie cele două părți să fie „asortate", consacrînd astfel o practică ce fusese obișnuită înainte de Revelație. Ei recomandau de asemenea ținerea ospățului de nuntă oferit bărbaților din cele două familii, care făcea parte din petrecerile pe care obiceiurile populare le înmulțeau cu acest prilej.

Pe de altă parte, ei socoteau în general că femeia virgină, chiar şi majoră, trebuia să fie asistată cu ocazia contractului de căsătorie de către un „tutore"; aceasta, din cauza atitudinii rezervate ce trebuia să marcheze purtarea unei viitoare soţii.

Nimic din toate acestea nu echivala cu o jurisdicţie punînd bazele unei celule familiale organizate. Contractul*, care constituia elementul esenţial al căsătoriei islamice, nu numai că rămînea totdeauna expus rupturii unilaterale prin repudiere, dar multiplicitatea soţiilor şi autonomia financiară ce le era recunoscută împiedicau în drept ca şi în fapt constituirea unei comunităţi conjugale, căreia i se opuneau şi recomandările coranice tinzînd la stricta separaţie a sexelor. O extremă decenţă era, în adevăr, prescrisă femeilor prin anumite versete care au servit drept justificare pentru a le impune portul vălului şi a le interzice să stea de vorbă cu orice alt bărbat decît soţul lor sau propriul părinte, în timp ce valoarea redusă atribuită în faţa justiţiei mărturici* lor accentua şi mai mult starea de inferioritate în care le menţineau aceste obiceiuri de semirecluziune.

De naşterea unui copil nu era legat nici un act obligatoriu, ci numai obiceiuri recomandate de Tradiţie ca pornind de la Profet sau de la Discipolii săi. Un astfel de obicei era imolarea unui animal, din care o parte se distribuia săracilor, sau recitarea la urechea noului-născut a formulei de chemare la Rugăciune. Educaţia tînărului musulman nu era supusă după aceea nici unei reguli precise. Totuşi era obiceiul ca, după ce rămăsese pînă la vîrsta de aproximativ şapte ani în anturajul femeilor, copilul să înveţe Coranul, fie cu un preceptor, fie într-o şcoală, şi am văzut mai înainte că circumcizia lui, act doar recomandat, era serbată într-un chip apt de a sublinia importanţa ei ca act religios. Cît despre moartea unui credincios, ea impunea anturajului său anumite obligaţii care nu erau definite de textul coranic,
 dar precizate de Lege în virtutea Tradiţiei: reci-

tarea Profesiunii de credinţă în locul bolnavului, toaleta funebră, Rugăciunea morţilor efectuată la moschee după un ritual ce dădea loc la unele divergenţe potrivit cu diferitele şcoli, în sfîrşit înmormîntarea la cimitirul musulman.

Situaţia personalului domestic era reglementată şi ea prin dreptul care recunoştea legitimitatea sclaviei. Orice sclav, bărbat sau femeie, era proprietatea stăpînului, dobîndit sau transmis deci ca orice alt bun material; sclavul însuşi nu putea să posede nimic. Menite în mod normal să servească drept concubine peste numărul soţiilor legitime, sclavele, atunci cînd năşteau stăpînului lor un copil, beneficiau totuşi de anumite privilegii şi erau, în acest caz, deseori eliberate. Dealtfel eliberarea sclavilor era recomandată de numeroase versete coranice şi considerată ca o operă pioasă. Sclavul eliberat*, care intra în grupul clienţilor, rămînea legat de familia fostului său stăpîn şi avea anumite drepturi în cadrul ei.

În sfîrşit, dreptul de proprietate recunoscut bărbaţilor şi femeilor de condiţie liberă, musulmani sau nu, făcea obiectul unor prescripţii care limitau exercitarea lui. În primul rînd, Coranul decretase în materie de moştenire reguli minuţioase care ţinteau la apărarea drepturilor unor anumite categorii de moştenitori şi îndeosebi ale femeilor. Acest sistem dusese la existenţa unor „părţi" privilegiate, care trebuiau să fie distribuite cu prioritate şi a căror evaluare era uneori foarte delicată. Rezultase de asemenea din el interdicţia de a dispune prin testament de o parte mai mare decît o treime din ansamblul succesiunii.

Textul Coranului forma, pe de altă parte, baza unui sistem fiscal deosebit, decurgînd din obligaţia ce incumba, după cum am văzut mai sus, oricărui musulman de a vărsa anual o Danie legală prin care se achita de datoria sa faţă de Dumnezeu, adevăratul proprietar al bunurilor acestei lumi, în timp ce nemusulmanul era silit să plătească un impozit mai ridicat. Menţinerea acestui sistem, îndeosebi cu distincţia pe care o făcea între credincioşi şi nemusulmani, nu i-a îm-

piedicat pe juriști să stabilească în cursul primelor două secole, noi taxe lovind fie recoltele proprietăților funciare, fie averea personală, fie mărfurile.

Folosința bunurilor era dealtfel limitată și prin interzicerea cametei, care a constituit una din trăsăturile cele mai caracteristice ale dreptului islamic. Desigur, această interdicție n-a fost totdeauna riguros aplicată, și aceasta datorită intervențiilor unor artificii juridice diverse; începînd din secolul al VIII-lea hanafiții arătaseră cum, printr-un procedeu de „vînzare fictivă", se putea percepe o dobîndă asupra unei sume împrumutate. Totuși practicarea cametei de către musulmani rămînea dificilă. Legea islamică autoriza și reglementa numai comandita, pentru a favoriza activitatea comercială.

Se recomanda de asemenea constituirea bunurilor de mînă moartă sau *wakf**, încredințate lui Dumnezeu, după definiția juriștilor, și ale căror venituri erau afectate vreunei fundații pioase și administrate prin intermediul cadiului. Acest obicei avea să cunoască în lumea islamică o dezvoltare considerabilă și să influențeze organizarea economică. Diferit de o donație pură și simplă, el punea la adăpost de confiscare și de alte diverse riscuri bunurile familiale, ale căror venituri n-aveau să fie atribuite unor fundații pioase decît într-un viitor nedeterminat. În acest fel, o întreagă serie de bunuri imobiliare scăpau de orice transfer de proprietate și un anumit număr de servicii era de asemenea asigurat, ca de pildă acelea ale micilor negustori locatari sau acelea ale agenților atașați serviciului clădirilor de cult constituite wakfuri. Sistemul dădea însă naștere unei tendințe de stagnare economică, tendință ce n-a făcut decît să crească odată cu extinderea practicii de acest gen.

Tranzacțiile comerciale erau, la rîndul lor, riguros reglementate, pentru ca să fie asigurată dreptatea și respectat spiritul preceptului coranic: „Cîntărește bine și măsoară drept". Printre condițiile puse pentru validitatea unei vînzări, fie ea verbală sau notifică în scris, se număra, de exem-

plu, necesitatea definirii obiectului vîndut, fără a-i ascunde eventualele defecte, precum şi obligaţia pentru cumpărător de a fi luat perfect cunoştinţă de natura şi de starea obiectului. Acordul la care ajunseseră cele două părţi trebuia explicitat. Orice vînzare cuprinzînd un element de incertitudine şi putînd în consecinţă să lase loc pentru o eventuală fraudă era, tocmai din acest motiv, interzisă.

Minuţia actelor întocmite pentru a sta mărturie despre orice achiziţie, ca dealtfel pentru a certifica orice declaraţie, corespundea unor uzanţe juridice precis expuse în numeroase tratate de drept şi care cereau folosirea unor expresii tradiţionale. Aceste formule, cunoscute atît din manuale cît şi din documentele de arhivă*, ar fi suficiente pentru a arăta cum o civilizaţie atît de pătrunsă de valoarea tradiţiei orale ca civilizaţia islamică a fost în acelaşi timp o civilizaţie care nu putea să se lipsească de documentul scris şi care reclama prezenţa, alături de juriştii teoreticieni, a unor martori, a unor scribi sau a altor personaje calificate să ia asupra lor redactarea actelor.

Nici un control al preţurilor nu era însă exercitat juridiceşte, cel puţin în epoca clasică. Dreptul se mulţumea să interzică acapararea, sursă a scumpirii vieţii, dar nu intervenea direct în viaţa economică, decît în caz de nevoie presantă. Va trebui aşteptată o epocă posterioară pentru ca principiile sale încă rudimentare, dar coerente, să ajungă a servi drept bază unei gîndiri privind în mod special faptele economice.

Mai amintim că dreptul prevedea cu precizie locul pe care trebuiau să-l deţină în societatea islamică nemusulmanii, obligaţi în virtutea unui pasaj din Coran să achite un impozit special numit *djizya.* Acest vărsămînt corespundea situaţiei lor inferioare, dar le permitea să beneficieze de ocrotirea Comunităţii. Evreii şi creştinii, în calitate de deţinători de cărţi revelate recunoscute de Islam, beneficiau de acel statut privilegiat de tributari, acordat de asemenea prin exten-

siune zoroastrienilor, mai puțin numeroși pe cît se pare, precum și sabeenilor* din Harrān*. Ei se bucurau, pe de altă parte, de libertatea cultului, dar trebuiau să respecte anumite interdicții datînd, pare-se, dintr-o epocă veche, cu toate că nu exista nici un document sigur în această privință: ei nu aveau voie să călărească, nu puteau fi înrolați în armată și nici nu trebuiau să poarte aceleași veșminte ca musulmanii.

Această organizare socială, familială și economică în vigoare în epoca clasică, organizare a cărei bază era religioasă, dar care avea totuși drept scop să apere drepturile esențiale ale fiecărui individ, era aplicată în instituții publice, care s-au precizat cu timpul. Funcționarea lor empirică, însă foarte des comandată de opinii teologice prealabile, a făcut obiectul unor expuneri cînd juridice, cînd filosofice și cînd pragmatice, care s-au cristalizat mai întîi în jurul problemelor privind exercitarea autorității sau, mai precis, organizarea statului.

Încă de la începutul istoriei Islamului, autoritatea se întemeiase pe principiul imamatului, a cărui natură exactă fusese de îndată discutată cu aprindere. Concepției karidjite, care făcea din instituția califiană emanația Comunității atotputernice, i se opuneau teoriile și'ite ale imamatului de drept divin. Dintre acestea din urmă, cele mai originale erau, după cum am văzut, intim legate de construcțiile gînditorilor ce se străduiseră să adapteze lumii islamice moștenirea filosofilor greci, îndeosebi de construcțiile lui al-Fārābī, care s-a interesat poate cel mai mult de „știința politică". Acest personaj, autor al *Cetății perfecte* și al *Aforismelor politice*, voise în primul rînd să arate în ce măsură gruparea în societăți este pentru oameni o necesitate inerentă naturii lor, singurul mijloc care le permite de a supraviețui în lumea aceasta sau de a atinge fericirea. El clasase apoi statele organizate în mai multe categorii, de la statul perfect pînă la statul cel mai defec-

tuos şi se inspirase în această direcţie din reflecţiile lui Platon. Precizînd în virtutea emanatismului neoplatonician calităţile cerute cîrmuitorului ideal, care pentru el era totodată profet, filosof, imām şi rege, el făcuse din ele calităţile Profetului — legislator al Islamului, deţinător al unui Adevăr religios, identic cu Înţelepciunea universală. Termeni greci şi islamici cu semnificaţii foarte diferite fuseseră contopiţi în aceste expuneri, fără ca să se ştie exact ce definiţie le dădea. Dar imaginea, concepută prin grija lui, a unui rege-filosof iluminat de intelect, singur în stare să conducă societatea omenească spre fericirea pe pămînt şi în cealaltă lume, unic transmiţător, de asemenea, al unei Revelaţii care era în acelaşi timp o lege practică, îl amintea mai mult pe cîrmuitorul model descris de o anumită gîndire antică decît personalitatea istorică a Profetului Islamului. Acestui rege-filosof trebuiau apoi, în aceeaşi perspectivă, să-i succeadă suverani posedînd calităţile intelectuale care să le permită să completeze şi eventual să continue opera „primului cîrmuitor", rămînînd încă, deşi în grad mai mic, filosofi, profeţi şi legiuitori.

Teoria în ansamblul ei era coerentă şi, fapt important de notat, a fost reluată de „Fraţii sinceri", care au repetat aproape cuvînt cu cuvînt, pentru a preciza calificările imāmului lor, termeni întrebuinţaţi de al-Fārābī pentru a-l descrie pe cîrmuitorul ideal. Concentrarea într-o serie de personaje mergînd de la Muhammad la ultimul imām şi'it a unor cunoştinţe secrete transmise de divinitate, potrivit unui proces filosoficeşte explicabil, nu putea în adevăr decît să justifice pretenţia acelor imāmi de a institui o guvernare pur autocratică, care să nu ţină în nici un fel seamă de opinia celor guvernaţi. Ulterior însă, teoriile politice de inspiraţie filosofică n-au mai fost atît de net favorabile şi'ismului. Ibn Sīnā (Avicenna), de exemplu, a corectat în chip semnificativ interpretarea lui al-Fārābī, situînd deasupra filosofului, ca şi a cucernicului şi ascetului, pe Profetul indispensabil fericirii umane şi organizării statu-

lui ideal şi stabilind funcţiunile califului şi ale imāmului conform exigenţelor doctrinei tradiţionaliste.

Acestei ultime doctrine, însoţind o practică a puterii care a reprezentat un termen mediu şi a existat în fapte înainte de a primi o justificare intelectuală, avea în adevăr să-i corespundă o concepţie teoretică ce se opunea concepţiilor haridjită şi şi'ită. Această concepţie sunnită n-a fost definită decît la o dată relativ tîrzie, după ce primii suverani ai Islamului se mulţumiseră să urmeze, potrivit împrejurărilor momentului, un obicei ce fusese admis cu timpul şi pe care Comunitatea l-a acceptat ca atare. Pentru a înţelege această concepţie, trebuie deci să ţinem seamă de o înceată evoluţie istorică.

Califul apăruse mai întîi ca executantul Legii stabilite de Profet. Dacă la început el îşi luase singur sarcina de a completa dispoziţiile acestei Legi cu privire la cazurile în care prescripţiile coranice păreau insuficiente, el cedase curînd această prerogativă învăţaţilor şi oamenilor de religie, adevăraţi specialişti ai dreptului. El rămăsese însă apărătorul dogmei. El era acela care condamna ereziile, cum s-a văzut în epoca abbasidă în timpul domniilor lui al-Ma'mūn şi al-Mutawakkil. Chiar şi în vremea cînd puterea a fost trecută în mîinile unui emir, emirul buyid, califul îşi rezerva dreptul de a decide asupra devierilor doctrinale.

Califul fusese, pe de altă parte, totdeauna legat în chip foarte strîns de Comunitatea pe care o conducea. Ea este aceea de la care au emanat neîncetat puterile sale: un calif nu era recunoscut ca atare decît după prestarea jurămîntului de supunere de către notabilii şi principalii demnitari mai întîi, de către ansamblul populaţiei după aceea, adică de fapt de către populaţia capitalei, căci nu se putea ca întreaga populaţie a imperiului să participe la această ceremonie. Practic, era vorba de o adeziune mai mult sau mai puţin explicită a celor mai reprezentativi dintre credincioşi: membrii familiei domnitoare, oameni de

lege, administratori și guvernatori de provincie. Această aristocrație intervenea adesea și în desemnarea noului sau a viitorului calif, la fel cum se practicase încă de la început. În adevăr, după tradiția musulmană urmașul Profetului, Abū Bakr, fusese desemnat de medinezi și proclamat de ei șef al Comunității: dacă după aceea Abū Bakr a ales el însuși pe propriul său succesor 'Umar, acesta din urmă, înainte de a muri, se mulțumise să-i desemneze pe cei șase „electori" demni de califat care trebuiau să-l aleagă pe unul dintre ei ca să-i succeadă la conducerea statului. Dacă așadar prestarea jurămîntului a fost totdeauna considerată ca indispensabilă, desemnarea, în schimb, a cunoscut modalități variate. Aceasta explică ușurința cu care Umayyazii, mai întîi, Abbasizii, după aceea, au putut să obțină acceptarea principiului dinastic, fără a stabili totuși reguli precise de succesiune, dat fiind că în societatea islamică nu exista un drept recunoscut de primogenitură. Sub dinastia abbasidă, imamatul se sprijinea pe un compromis între principiul comunitar și principiul dinastic, compromis care lăsa de fapt enorme puteri aristocrației momentului.

Califul odată desemnat și recunoscut nu putea fi declarat decăzut din cauza purtării sale. Umayyazii și Abbasizii reușiseră să impună această noțiune, contrară concepției haridjite și contrară chiar unui punct de vedere rigorist care și-a păstrat totdeauna cîțiva partizani, îndeosebi la simpatizanții mu'taziliți. Califul nu putea deci să fie destituit, afară de cazul că accepta să abdice. În unele împrejurări era preferabil pentru el să semneze actul de abdicare ce i se prezenta, dar acest lucru nu era totdeauna suficient pentru a-l face să scape cu viață. Dacă el rezista, se întîmpla să fie mutilat, crăpîndu-i-se ochii pentru a-l face inapt de califat: procedeu crud, dar căruia i se găseau, la aceeași epocă, paralele în lumea bizantină. Ceea ce putea fi pus la îndoială înainte ca și după numirea sa era numai aptitudinea lui fizică și mintală, în privința căreia se ținea seama

și de vîrsta lui, căci Comunitatea nu ptuea fi lăsată a fi condusă de un copil.

Dealtfel, califul nu era numai paznicul dogmei. El era și conducătorul vizibil al Comunității, călăuza care trebuia să conducă efectiv Rugăciunea musulmanilor în anumite împrejurări, să rostească predica la Rugăciunea de vineri, să conducă Pelerinajul, să comande armatele îndeplinind datoria recomandată de a purta Războiul legal, să repartizeze prada între combatanți, adică să controleze folosirea veniturilor, supraveghind distribuirea bunurilor musulmanilor, să se asigure de buna funcționare a justiției, să procedeze la numirea guvernatorilor, a prefecților fiscali și a cadiilor, să exercite, în sfîrșit, o jurisdicție specială, aceea a abuzurilor* sau, mai exact, a „reparării nedreptăților", prin care orice musulman putea să apeleze la hotărîrea lui dacă socotea a fi fost victima vreunei injustiții. Rolul său de șef al Credincioșilor se afirma în „dreptul de predică", potrivit căruia alocațiunea pronunțată vineri în marile moschei trebuia în mod necesar să cuprindă o invocare în favoarea sa. Acest obicei, care se practica în toate provinciile, în orașele din Irak și în capitală, chiar și atunci cînd califul nu prezida el însuși acolo Rugăciunea, era un mijloc de a afirma fidelitatea față de suveran. A omite o atare invocare, constituia din partea guvernatorului un act de emancipare care putea să-l coste scump. A asocia la numele califului, chiar în capitală, pe acela al unui emir, pute atrage predicatorului la începutul secolului al X-lea, revocarea imediată. Acest „drept de predică" s-a menținut multă vreme în mediul sunnit, și califul a continuat să fie respectat sub acest raport de vasalii săi nominali din epoca post-selgiucidă, care-i menționau numele în inscripțiile lor oficiale, fălindu-se în același timp în ele cu titlurile apte de a sublinia dependența lor de emirul Credincioșilor. Aceleași titluri trebuiau să figureze pe monezile pe care dinaștii locali investiți de calif le băteau în pro-

 vincii.

Califul, după cum se vede, deținea deci practic, în epoca clasică, puteri însemnate. Auxiliarii lui erau delegați personali, însărcinați cu funcții definite de el și mereu modificabile: chiar jurisdicția cadiului, răspunzător în mod normal de aplicarea pedepselor canonice, putea să varieze potrivit cu voința exprimată în actul de numire a magistratului.

Singura restricție impusă exercitării autorității sale consta în obligația ce-i revenea de a se conforma el însuși Legii și de a nu aplica pedepse arbitrare. În cazurile grave, cînd era vorba de a pedepsi pe un eretic, pe un „fals profet" sau pe un apostat, califul avea datoria de a-i consulta pe învățații cei mai eminenți din anturajul său; pedeapsa capitală nu se aplica decît dacă aceste persoane se pronunțaseră în acest sens cu ocazia reunirii unor înalte curți, care jucau rolul de tribunale de stat și unde califul, care le prezida, nu intervenea în principiu decît ca executant al hotărîrii finale. Se iveau însă și cazuri cînd califul punea să fie ucis de șeful gărzii sau de prefectul poliției cîte un rebel sau un individ oarecare pe care-l considera primejdios sau pe care-l acuza de trădare; și aceasta, în numele menținerii ordinii publice sau al salvării dinastiei și a imperiului. Prin acest mijloc indirect, califul dispunea de puteri cvasi nelimitate, și este de înțeles că-i era ușor, în unele ocazii, să obțină de la jurişti decizia ce-i convenea, cu toate că se iveau uneori mișcări de rezistență atît în domeniul judiciar cît și în cel doctrinal. Episodul marii inchiziții din secolul al IX-lea demonstrează, în adevăr, cît de mare era forța morală de care dispuneau oamenii de religie, susținuți de o opinie publică la formarea căreia contribuiseră. Din procesul lui al-Hallādj se mai vede cum califul, sau cel puțin auxiliarul său, vizirul, era nevoit în anumite împrejurări să recurgă la căi ocolite, să manevreze și să profite, de pildă, de absența unor cadii puțin docili, pentru a obține condamnarea pe care o dorea.

De fapt, nu învăţaţii erau aceia la care califul întîmpina opoziţia cea mai redutabilă, ci, cum era de aşteptat, şefii militari. Aceştia din urmă, profitînd de fiecare dată de tulburările particulariste ce bîntuiau în provincii, au reuşit treptat să-şi sporească autoritatea, în timp ce prestigiul personal al suveranului scădea. Ei au sfîrşit chiar prin a obţine de la calif cedarea puterii militare şi a celei financiare, devenind de atunci adevăraţii şefi ai statului, pînă ce funcţia lor a fost oarecum consacrată prin conferirea titlului de sultan.

Sultanatul a apărut din acel moment, alături de califat, ca o instituţie esenţială a Imperiului islamic: el corespundea unei puteri de fapt, obţinută prin forţă, dar recunoscută de calif. Cum se punea totuşi întrebarea de a şti în ce fel acest sultanat era justificat din punct de vedere doctrinal, au văzut lumina zilei primele tratate de drept public, dominate de preocuparea de a asigura respectarea unor vechi principii considerate intangibile şi de a preciza natura raporturilor ce se stabiliseră încetul cu încetul între calif şi emirii proaspăt învestiţi cu sarcini excepţionale. Marele teoretician al dreptului public islamic care a fost al-Māwardī*, sub Buyizi, s-a străduit astfel să justifice situaţia istorică existentă în vremea lui, dorind totodată o întărire a puterilor reale ale califului. Rezultatul acestor reflecţii merită să fie considerat în mod special.

Primul punct accentuat de al-Māwardī era valoarea eminentă a imamatului, a cărui necesitate se întemeia, după el, pe un text revelat (*Coran*, IV, 62) şi nu, cum lăsaseră să se înţeleagă filosofii, pe o cauză de ordin natural. „Imamatul a fost stabilit pentru a înlocui profeţia în apărarea credinţei şi în cîrmuirea lumii", scria el, de exemplu. Acest imamat, conferit de Comunitate, se sprijinea pe un contract între aceasta şi imām. El era sursa oricărei puteri legitime. De aceea emirul care pusese mîna pe conducere trebuia să obţină consacrarea oficială a funcţiei sale pentru
277 ca să poată fi privit ca un suveran legitim. Fic-

țiune poate, dar ea îl obliga pe interesat să țină seama de voința imāmului legitim și care, pe de altă parte, era singurul mijloc care permitea să se mențină unitatea Comunității. Toți teoreticienii sunniți aveau să insiste asupra răului esențial pe care-l reprezenta pentru ei dezbinarea, germene de război civil. Pentru a o evita, ei trebuiau să predice un respect absolut față de imām, respect ce condamna orice rebeliune și implica de asemenea pentru supuși obligația de a se supune oricărui emir învingător. De unde poziția echivocă a învățaților într-o vreme cînd califul nu mai era decît garantul unei autorități pe care o lăsase să fie exercitată de alții.

Vrînd pe de altă parte să precizeze modul de desemnare a imāmului, al-Māwardī a căutat să justifice obiceiul stabilit, care concilia principiul liberei alegeri a Comunității cu ideea dinastică. Dar acest ultim principiu nu era, cel mult, decît autorizat, fără ca prin aceasta califatul abbasid să fie considerat drept singurul legitim: al-Māwardī recunoștea și legalitatea califatelor anterioare cărora Comunitatea le dăduse ascultare. Căci nici o altă condiție de naștere nu-i părea în adevăr exigibilă afară de aceea a unei apartenențe kurayșite, potrivit unei necesități admise atît de șiiți cît și de sunniți, dar diferit interpretată de unii și de ceilalți, care au făcut cînd din Abbasizi pe singurii reprezentanți ai fostului clan al Profetului, cînd din Alizi pe cei mai demni descendenți ai strămoșului Muhammad.

În fond, calitățile necesare pentru recunoașterea unui calif erau, după al-Māwardī, numai în număr de șapte: integritatea morală și religioasă; cunoașterea Legii sau a Științei; sănătatea fizică și mintală; curajul fizic și puterea de voință; originea kurayșită, fără ca aceasta să implice neapărat puritatea de sînge arabă, rar respectată la califii abbasizi, care au fost în cea mai mare parte fii de concubine eliberate, avînd ele însele o origine fie greacă, fie iraniană, fie africană. Aceste calități cerute corespundeau practic principalelor funcțiuni califiene, care au fost definite mai sus, dar

fără a preciza rolul efectiv al imāmului în domeniul juridic. În adevăr, juriştii atribuiau bucuroşi califului calitatea de jurisconsult, adică de învăţat capabil de a lua şi de a impune o decizie bazată pe reflecţia lui personală ori de cîte ori textul revelat şi Tradiţia nu indicau nici o soluţie precisă. Dar, după cum am văzut, califii nu s-au prevalat niciodată de această atribuţie, care rămăsese pentru ei literă moartă, mulţumindu-se să posede o cunoştinţă a dreptului care să le permită a discuta eventual cu învăţaţii cei mai eminenţi asupra problemelor ce se puteau prezenta. De asemenea, ei n-au dat decît rareori dovada aptitudinilor lor militare şi au lăsat aproape totdeauna unor capi de armate grija de a conduce efectiv expediţiile războinice. În definitiv, singura condiţie realmente cerută era, odată cu originea kurayşită, sănătatea fizică şi mintală, ceea ce implica o vîrstă capabilă de raţiune, asupra determinării căreia existau păreri divergente.

Principalele puncte de vedere astfel adoptate de al-Māwardī şi de teoreticieni din epoca lui aveau să se transimtă epocilor ulterioare, modificîndu-se uneori potrivit împrejurărilor. Al-Gazālī a trebuit, de exemplu, să accepte realitatea sultanatului selgiucid, care păstra instituţia califatului şi unitatea Comunităţii. El a privit deci cu mai mult realism decît al-Māwardī condiţiile cerute pentru validitatea puterii imāmului, admiţînd că principalele calităţi ale şefului Comunităţii trebuiau să fie întrunite în persoana şefului ei real, sultanul, şi nu neapărat în persoana imāmului, care nu mai era altceva decît simbolul acelei Comunităţi şi garantul teoretic al capacităţii deţinătorului autorităţii, cu toate că pe tărîmul Legii el trebuia să consulte pe oamenii competenţi. Limitarea puterii imāmului la funcţii pur religioase nu mergea însă pînă la afirmarea unei separaţii între temporal şi spiritual, separaţie care n-a fost niciodată realizabilă în ţara Islamului: califul din această epocă mai păstra o putere temporală prin faptul că el era acela care-i investea pe guvernatori; sultanul, de partea lui, putea să exer-

cite o influenţă reală în domeniul zis spiritual, atunci cînd găsea cu cale să favorizeze cutare mişcare juridică şi politico-religioasă.

Mai tîrziu încă, realismul juriştilor musulmani şi-a găsit cea mai perfectă expresie în reflecţiile unui Ibn Haldūn care, stabilind, la rîndul lui, o teorie a statului musulman, a analizat evoluţia dinastiilor pe care le cunoştea şi a desprins din ea principii şi idei în care unii savanţi moderni înclină să vadă un început de sociologie. Nu trebuie însă trecute cu vederea nici observaţiile unui Ibn Taymiya*, care a ştiut şi el să ţină seama, deşi în alt mod, de noile condiţii în care era exercitată puterea în vremea lui.

Oricare au fost, în orice caz, puterile lor teoretice şi cele reale, califii din epoca clasică se străduiseră să confere demnităţii ca şi persoanei lor un caracter sacru, a cărui eficientă şi materială realitate ne vor face s-o simţim pe deplin mai departe amănuntele privind ceremonialul şi viaţa lor de suverani. Învăţaţii Legii n-au insistat asupra acestui punct, care era dealtminteri contrar modului de viaţă rustic al primilor urmaşi ai Profetului. Dar în practică, atitudinea abbasidă nu poate da loc la îndoieli. Unii dintre aceşti califi sunniţi au fost chiar determinaţi, pentru a contracara propaganda şi'ită, să-şi dea titluri oficiale care-i apropiau într-un sens de pretendenţii isma'ilieni sau imamiţi.

Împrejurările politice şi necesităţile practice făcuseră astfel califatul să ia o poziţie care nu era totdeauna în perfectă conformitate cu principiile derivate din Coran. Legat de o ordine religioasă, regimul politic al ţărilor musulmane în evul mediu se înrudea în fapt mai degrabă cu un despotism legalizat prin persoana şefului, care simboliza unitatea Comunităţii şi garanta integritatea credinţei. Despotism a cărui greutate s-a făcut simţită atît de puternic, încît un al-Gazālī va merge pînă la a admite, împotriva întregii Tradiţii vechi, principiul desemnării viitorului calif de către sultan, iar un Ibn Taymiya se va mulţumi să apere, fără

altă exigență, caracterul necesar al oricărui guvern „legal" prin respectarea de către el a Legii islamice și prin grija lui de a o face aplicată. Dar un despotism care rămînea temperat datorită influenței aristocrației active, pe care o constituiau practic în acea vreme oamenii de religie.

Acest regim, pe care teoreticienii s-au străduit să-l adapteze împrejurărilor istorice, continua poate în parte despotismul oriental antic, care avusese drept origine, după unii, organizarea unor societăți agrare dominate de problema apei și de strictele ei cerințe. Pătruns de vechi obiceiuri care aveau să-și croiască drum chiar și în dreptul islamic referitor, de pildă, la drepturile de irigație, el fusese de asemenea modelat de amintirea unei literaturi savante anterioare, îndeosebi iraniană, care a inspirat anumite tratate tehnice și mai ales nenumăratele manuale cunoscute sub numele de „oglinzile prinților". Aceste din urmă lucrări se compuneau de cele mai multe ori din maxime sau din sfaturi practice destinate fie suveranului, fie curtenilor, pentru a permite celui dintîi să guverneze cu mai multă eficacitate sau să se facă mai respectat, iar celorlalți să cîștige bunăvoința stăpînului lor sau să-i evite dizgrația. Înțelepciunea astfel elogiată era așadar dominată de noțiunea arbitrarului guvernamental pe care-l exercita un personaj atotputernic și capricios, a cărui mînie trebuia temută în orice moment, rege sasanid din vremurile vechi care se comporta ca un monarh absolut și a cărui autoritate nu era niciodată discutată, dar și suveran islamic a cărui putere, în pofida limitărilor foarte reale pe care le cunoștea, a fost totdeauna asimilată aceleia a înaintașilor săi orientali. De aici, sfaturile de prudență împărțite anturajului acestui suveran; tot de aici, avertismentele de ordin etic date domnitorului pentru ca să-și impună singur o anumită reținere; de aci, în sfîrșit, înțeleptele precepte consolatoare împărțite supușilor, care nu găseau ocrotire împotriva atotputerii regale decît în morală sau în religie.

Prin însuşi spiritul ei, această literatură nu făcea decît să încurajeze tendinţele naturale ale unui calif pe care totul îl incita să imite în atitudinea sa exterioară vechile obiceiuri ale unor predecesori iranieni sau bizantini, pe care dorea să-i egaleze, dacă nu să-i pună în umbră. Dar moştenirea culturală la care făcea astfel apel cuprindea numeroase elemente apte de a-l ajuta de asemenea în acţiunea de guvernare, mai ales cînd era vorba pentru el de a rezolva probleme ce ieşeau din domeniul strict al dreptului. Astfel s-a desprins o noţiune de „politică" sau de „mod de a guverna" (*siyāsa, tadbīr*), independentă de religia propriu-zisă. Era admis că în tot ce privea menţinerea ordinii publice califul avea o deplină libertate de acţiune şi că administraţia generală a Imperiului islamic făcea obiectul unei ştiinţe profane specializate, recurgînd cel mai adesea la rodul unor experienţe anterioare pentru a trata problemele militare, financiare şi economice care continuau să se pună. În adevăr, chiar dacă Legea cuprindea principii generale relative la perceperea impozitelor şi la utilizarea veniturilor publice, atare principii avuseseră nevoie să fie completate printr-o organizare precisă de care califul era răspunzător, şi acelaşi lucru era valabil în ceea ce priveşte problemele ce se puteau pune la nivelul valorificării terenurilor de cultură sau al raporturilor dintre provincii şi guvernul central.

Cel mai vechi autor care tratase despre acest aspect al problemelor guvernamentale fusese iranianul Ibn al-Mukaffa'*, care a murit la începutul domniei lui al-Mansūr, fiind asasinat din ordinul califului pentru că denunţase prea făţiş relele de care suferea regimul născînd. Epistola sa despre *Anturajul suveranului*, care denunţa insubordonarea noii armate precum şi diversitatea practicilor judiciare în Irak, aborda în acelaşi timp problema pe care o punea sporirea în societatea islamică a numărului clienţilor de origine străină şi mai ales iraniană. Apoi, în scopul de a întări autoritatea suveranului, această epistolă îl sfătuia să se în-

conjoare de membri ai familiei princiare şi să se dedice el însuşi „codificării" aplicărilor Legii. În acelaşi timp era exprimată în epistolă distincţia necesară între două domenii foarte diferite: pe de o parte, acela al religiei şi al prescripţiilor privind cultul, domeniu în care califul trebuia să se conformeze exclusiv Legii şi să nu fie ascultat decît în măsura în care o făcea; pe de altă parte, acela al organizării, în care califul trebuia să se bizuie pe reflecţia lui personală şi în care ascultarea supuşilor săi trebuia să fie, cum s-ar spune azi, necondiţionată. Desigur, nu se înţelege bine dacă acea codificare a dreptului cerută de Ibn al-Mukaffa' ţinea de unul sau de celălalt domeniu. Se pare însă că autorul iranian ar fi avut tendinţa să limiteze religia la un sector foarte restrîns şi să dea suveranului o mare libertate de acţiune pentru a reglementa, de exemplu, modul de percepere a impozitelor sau statutul armatei.

Astfel de reflectări asupra problemelor guvernării n-au făcut decît să întărească tendinţa autocratică a suveranilor musulmani. Dealtfel, în Islam puterea a evoluat neîncetat, în epoca clasică, între o suveranitate absolută cu caracter oriental şi o „teocraţie laică", cum a fost numit acest tip de guvernare. Teocraţie, pentru că statul se baza pe o Lege revelată; teocraţie laică, pentru că Islamul n-a cunoscut nici clasă sacerdotală, nici autoritate doctrinală independentă. În adevăr, califul, care era şeful teoretic al comunităţii religioase, nu putea face nimic fără învăţaţi; aceştia reglementau multe aspecte ale vieţii în societate, aparţineau mai multor şcoli şi luau deci hotărîri divergente, pe care el trebuia să se mulţumească a le arbitra. Într-un cuvînt, el îi comanda pe oamenii de religie, dar se sprijinea pe ei, fără ca fie el, fie ceilalţi să-şi poată efectiv impune voinţa, cel puţin în sistemul sunnit. Acest echilibru marca limitele despotismului subiacent care constituia totuşi trăsătura dominantă a organizării de stat în evul mediu islamic.

Deținător al autorității supreme, califul delega, după cum am văzut, puterile sale unor auxiliari însărcinați, unii cu exercitarea justiției în sens larg, ceilalți cu administrația, îndeosebi fiscală, alții, în sfîrșit, cu menținerea ordinii și cu războiul exterior. Acești auxiliari erau, în epoca clasică, strict specializați. Unii dintre ei, judecătorii sau cadii, cărora cunoașterea dreptului religios le era în primul rînd necesară, datorau formarea lor clasei învățaților, din rîndurile căreia proveneau; alții, secretarii statului, formau o castă conștientă de competența ei tehnică și păstrau în metodele lor moștenirea unor obiceiuri mult anterioare Islamului; ultimii, în sfîrșit, erau emirii, sau șefii militari, cărora le pot fi adăugați cei însărcinați cu poliția, deținînd un loc intermediar între cadii și emiri. Exista așadar un întreg aparat guvernamental, deși califul putea interveni în orice moment, fie acționînd direct, fie modificînd după placul lui uzanțele aplicate pînă atunci.

În acest ansamblu, organizația judiciară era totodată importantă și destul de rău structurată. Cadiul, ale cărui raporturi cu autoritatea centrală le vom vedea mai departe, avea atribuții întinse care puteau atinge diferite aspecte ale vieții sociale, deși corespundeau în primul rînd acelora ale unui magistrat însărcinat să pronunțe pedepse împotriva unor delincvenți și să arbitreze litigii. Atunci cînd aplica pedepsele prevăzute de Lege în diferite cazuri de infracțiune bine determinate, el impunea respectarea aspectului penal al dreptului islamic. Cînd tranșa litigiile intervenite între doi musulmani, el atingea uneori aspecte ale vieții private cotidiene; cadiul era, de exemplu, acela căruia venea să i se plîngă soția maltratată sau neglijată de soțul ei.

Pentru toate aceste activități, cadiul trebuia să-și asigure concursul unor martori cunoscuți pentru integritatea lor morală și religioasă, care garantau exactitatea declarațiilor și dădeau valoare legală hotărîrilor pronunțate. Cu toate că în dreptul islamic, cum s-a subliniat adesea, mărturia era esențial orală, se mai cerea ca ea să fi fost auzită

și înregistrată de oameni demni de încredere. Recrutarea, dacă se poate spune, a acestor martori ridica probleme. Dacă la început cadiul fusese complet liber să folosească serviciile oricărei persoane pe care o socotea nimerită, s-a luat după aceea obiceiul de a face cercetări asupra calității oamenilor „apți" pentru o funcție ce pretindea o indiscutabilă onorabilitate. Cadii au ajuns atunci repede să limiteze, nu fără a suscita proteste, numărul celor admiși să-i asiste în funcția lor și care au devenit de atunci înainte martori recunoscuți oficial, distincți prin definiție de cei ce puteau ajunge ocazional să facă depoziții în procese. Acest sistem destinat să asigure echitatea lăsa totuși în fapt ușa deschisă corupției. Funcția de martor, care permitea titularilor să primească bacșișuri substanțiale, era foarte căutată și nici personajul însărcinat cu anchetele asupra moralității, nici cadiul însuși nu se arătau insensibili la avantajele materiale pe care li le procurau unii candidați. Trebuie adăugat că părțile în proces erau practic nevoite să recurgă de cele mai multe ori la avocați, a căror necinste a fost denunțată de diferiți autori. Desigur, dreptul islamic nu obliga un acuzat să recurgă la un terț pentru apărarea sa, dar îl autoriza să se lase „reprezentat" și, pe măsură ce instrucția se răspîndea, meseria aceasta a atras din ce în ce mai multe persoane, pînă ce în secolul al XII-lea proliferarea acestor avocați, deseori fără procese, a ajuns, pe cît se spune, o adevărată plagă socială.

Rolul cadiului era mai ales local. În fiecare oraș, acțiunea lui era indispensabilă bunei rînduieli a societății, dar hotărîrile lui variau în funcție de apartenența lui la una sau alta dintre școlile juridice recunoscute. Cadiii, numiți în epoca umayyadă de guvernatorii de provincie, de care depindeau direct și ai căror reprezentanți erau, au ajuns în epoca abbasidă să fie numiți de califii înșiși, apoi de marele cadiu, care se afla atunci în fruntea întregului lor corp, putînd în același timp să fie chemat a da califului sfatul său în materie de
285 dogmă ca și în materie de drept aplicat. Situația

reală era totuşi puţin mai complexă decît ar putea face să se creadă această schemă simplificată. În adevăr, marele cadiu era prin tradiţie unul dintre cadiii Bagdadului şi anume acela al cartierului corespunzător vechiului Oraş rotund al lui al-Mansūr. Exista însă la Bagdad un alt cadiu, a cărui jurisdicţie se întindea asupra cartierelor de pe malul răsăritean, şi se întîmpla ca acest al doilea personaj să aibă mai multă influenţă asupra califului decît cadiul Oraşului rotund. La aceasta trebuie adăugat că repartiţia cadiilor aparţinînd diferitelor şcoli era departe de a fi proporţională cu numărul aderenţilor fiecărui rit şi se resimţea, totodată, de efectele evoluţiei politice, căci şcoala adoptată într-o regiune pentru aplicarea Legii atîrna de cele mai multe ori de voinţa suveranului. Astfel, în Siria din secolele al XI-lea şi al XII-lea, trecerea de la obedienţa fatimidă la obedienţa selgiucidă a fost însoţită de o acţiune voluntară dusă de noii emiri pentru a-şi alege succesiv magistraţii, întîi în rîndurile şcolii hanafite, apoi în acelea ale şcolii şafi'ite. Această evoluţie a mers mînă în mînă cu o întărire a autorităţii locale a magistraţilor în regiunile unde aceştia funcţionau şi se arătau sprijinitori credincioşi ai regimului care le încredinţase sarcina lor. La acea epocă, fiecare „regat'" poseda propriul său mare cadiu, care delega puterile sale juriştilor experimentaţi şi loiali cunoscuţi pentru învăţătura predată în madrasalele oficiale. Tot în această vreme apăruseră deja acele dinastii de cadii care puteau să fi fost determinate, într-o perioadă de tulburări, să asume soarta vreunei cetăţi, cum a fost cazul pe la sfîrşitul secolului al XI-lea la Tripoli în Siria, prinsă între poftele divergente ale Fatimizilor, francilor şi atabegilor din Damasc.

Un element important al organizării juridice era constituit, pe de altă parte, şi aceasta încă dintr-o epocă veche, de un sistem de jurisdicţie a abuzurilor, care funcţiona pe scară foarte largă. Nu numai ca simplă cale de apel deschisă oricărui musulman pentru a protesta împotriva neexecută-

rii unei sentinţe sau a contesta însăşi acea sentinţă, ci şi ca recurs împotriva oricărui abuz săvîrşit de vreun agent al regimului, de pildă în cazul spolierii de către un emir sau al perceperii de impozite ilegale. Era mijlocul ce permitea de a face apel în faţa califului împotriva uneltirilor prefectului de poliţie, ale prefeţilor fiscali sau chiar ale emirilor, precum şi împotriva deciziilor date de cadii. Cădea sub această jurisdicţie şi examinarea cazurilor în care suveranul însuşi intenta acţiunea, oarecum în numele comunităţii islamice, şi chema, de pildă, în faţa unei adunări de demnitari pe vreun şef militar sau vreun administrator vinovat de malversaţiuni, sau şi falşi profeţi şi mistici acuzaţi de erezie. Ne găsim deci aici în faţa unui fel de justiţie de stat al cărei şef era califul, cu obligaţia însă de a se înconjura cu păreri competente, şi a cărei exercitare el o încredinţa unor veritabile curţi supreme, avînd uneori caracterul unor comisii de experţi sau intervenind, dimpotrivă, în condamnările unor personaje politice şi religioase deosebit de celebre. Alcătuirea acestor curţi putea să varieze potrivit cu natura procesului, dar marele cadiu deţinea totdeauna în ele rolul preponderent.

Simpla adeziune la ideologia şi'ită şi îndeosebi insulta adusă Discipolilor, sau apologia maniheismului fuseseră suficiente, la începutul epocii abbaside, pentru a declanşa astfel de intervenţii ale statului. Dar procesele mai mult sau mai puţin solemne, provocate de chestiuni de ordin religios şi dînd ocazia guvernului să convoace consilii jucînd rolul de tribunal, au fost numeroase mai ales în cursul secolului al IX-lea şi al celui de-al X-lea. Cel mai celebru dintre aceste procese a fost acela al lui al-Hallādj, a cărui instrucţie a durat multă vreme, căci a fost greu de găsit un cap de acuzare care să permită condamnarea la moarte a învinuitului. Concluzia dezbaterilor a pus, în orice caz, în valoare rolul jucat în proces de marele cadiu Abū 'Umar: în urma uneia din apostrofările adresate de el acuzatului în plină şedinţă şi
287 în care folosise cuvintele: „o, tu al cărui sînge e

licit să fie vărsat", vizirul îi ceruse să-şi formuleze în scris declaraţia, iar martorii îşi puseseră semnătura pe acest document; apoi actul de acuzare a fost trimis califului, care a răspuns prin ordinul ca acuzatul să fie executat. Deznodămîntul proceselor religioase judecate de curtea supremă nu era însă totdeauna atît de dramatic: cele ce au fost intentate şi'itului al-Şalmagānī sau lectorului de Coran Ibn Şannābūdh s-au terminat fără pedeapsă capitală.

Uneori, chestiuni de ordin administrativ erau suficiente pentru a provoca adunarea unor asemenea consilii. Unul dintre ele a fost reunit, de exemplu, în urma plîngerilor formulate de locuitori ai regiunii Fārs din Iran: pe de o parte agricultori, care declarau că sînt copleşiţi de „taxe complementare" instituite în condiţii nu tocmai legale, pe de altă parte proprietari de livezi, care din vremea califului al-Mahdī erau scutiţi de impozitul funciar normal şi pretindeau să-şi păstreze privilegiul. Cele două părţi interesate s-au înfăţişat în faţa consiliului şi agricultorii, cu un gest teatral, au scos din mîneci spice de grîu arse, simbolizînd situaţia deznădăjduită la care ajunseseră din cauza sarcinilor fiscale ce apăsau asupra lor, în timp ce fructe felurite reprezentau recoltele ce nu erau supuse nici unei dări. În urma acestor intervenţii diverse, vizirul, după sfatul unor secretari vechi şi experimentaţi, a exprimat părerea că, în calitatea lui de imām, califul putea şi trebuia să restabilească impozitul funciar lovind proprietarii de livezi. Altă dată, un litigiu iscat între cultivatorii din împrejurimile Bagdadului şi luntraşii ce foloseau un canal traversat de un pod a fost acela care a provocat întrunirea solemnă a unei comisii de secretari, de cadii şi de arpentori prezidată de vizir şi obligată chiar să se deplaseze la faţa locului pentru a înţelege adevărata stare de lucruri. În adevăr, cultivatorii erau acuzaţi de a fi îngustat deschiderile podului pentru a forma un baraj şi a obţine o mai mare cantitate de apă destinată irigării terenului lor. Hotărîrea arbitrală pronunţată după lungi discuţii a impus menţine-

rea unei deschideri principale îndeajuns de largi pentru a lăsa totuşi o trecere ambarcaţiunilor.

Tot unor înalte curţi asemănătoare le revenea, la începutul secolului al X-lea, sarcina de a decide asupra sorţii unor viziri căzuţi în dizgraţie, acuzaţi fie de deturnare de fonduri, fie de trădare sau de erezie, fie de incompetenţă. S-a văzut pus sub acuzare, la acea epocă Ibn al-Furāt, care, la capătul a trei ani de vizirat, fusese nevoit să solicite un împrumut tezaurului privat al califului şi pe care unii îl învinuiau pe deasupra de a voi să răstoarne regimul. Puţin mai tîrziu au apărut în faţa judecăţii ʿAlī Ibn ʿĪsā, bănuit de a fi dus tratative cu karmaţii, şi al-Hāsibī, vinovat de a fi angajat, pentru a lupta împotriva aceloraşi bande karmate, trupe venite din munţii Daylamului*. După interogatorii mai mult sau mai puţin lungi, după schimburi de cuvinte uneori vehemente, acuzatul era în general pus în libertate în schimbul vărsării unei amenzi destul de considerabile. Uneori însă afacerea lua o întorsătură gravă: astfel califul a fost constrîns, în 924, să-l sacrifice indignării populare, după un proces de acest gen, pe vizirul Ibn al-Furāt, care, în timpul celui de-al treilea vizirat al său, se remarcase prin acte de răzbunare deosebit de odioase. În asemenea cazuri dealtfel, dizgraţia vizirului era urmată de aceea a „echipei" sale, supusă la vexaţiuni sau la amenzi diverse cu consimţămîntul tacit al califului.

Mai tîrziu, suveranii selgiucizi, zankizi şi ayyubizi, preocupaţi de reputaţia lor, au organizat tribunale speciale prezidate de cadii şi al căror rol era de a-i ţine în frîu pe demnitarii ispitiţi de a abuza de puterea lor. Dar importanţa dobîndită în diferite epoci de înaltele curţi de acest fel nu trebuie să înşele asupra rigurozităţii controlului exercitat de justiţia de stat în civilizaţia islamică clasică: procedurile de apel, care depindeau strict de suveran şi de bunul său plac, n-au avut de fapt niciodată decît o organizare fluctuantă, iar reprezentanţii autorităţii, fie ei administratori, membri ai poliţiei sau şefi militari, dispuneau de mijloace

de presiune împotriva cărora supuşii erau în general neputincioşi.

Cu totul independentă, în funcţionarea ei, de aparatul judecătoresc era organizarea administrativă şi financiară, asigurată de corpul secretarilor şi de birouri, sau *dīvān*-uri*, al căror număr sporise considerabil în cursul primelor două secole ale regimului abbasid. În adevăr, la început nu existau decît un birou al Cancelariei, însărcinat cu redactarea diferitelor scrisori şi documente, inclusiv actele de numire, şi mai multe birouri ale Finanţelor, printre care un birou al cheltuielilor, legat de biroul însărcinat cu plata trupelor, şi unul sau două birouri însărcinate cu veniturile, adică cu strîngerea impozitelor. Curînd li se adăugase un birou însărcinat cu informarea şi cu expedierea scrisorilor oficiale, care purta numele de Poştă califiană.

Acest ansamblu relativ simplu se complicase pe măsură ce califul sau reprezentantul său, vizirul, căutaseră să coordoneze mai bine activitatea birourilor. La o dată ce nu poate fi precizată, dar desigur încă din secolul al IX-lea, fusese creat un serviciu pentru centralizarea scrisorilor şi rapoartelor emanînd din provincii: era biroul Secretului, care a devenit mai tîrziu biroul Palatului. Primind documentele, acest serviciu asigura în acelaşi timp transmiterea ordinelor suveranului; acesta se mărginea să dicteze scurte note numite *tawkī*, care indicau ce răspuns sau ce urmare trebuiau date cutărei scrisori, cutărei cereri, cutărui raport. Măsurile de destituire sau de numire, deciziile financiare sau militare erau apoi luate de serviciile autorizate să le aplice după primirea scurtei note emanînd de la calif.

Dar înseşi serviciile specializate erau în secolul al X-lea mult mai diversificate decît la început. De biroul Cancelariei se deosebea acum un serviciu însărcinat exclusiv cu aplicarea sigiliului califian pe documentele proaspăt întocmite. Biroul Armatei cuprindea şi el mai multe ramuri condu-

cînd diferitele corpuri ale acestei armate, corpuri tradiţionale de arabi ori de horasanieni pe cale de dispariţie în secolul al IX-lea, sau corpuri de mercenari, din ce în ce mai numeroase. Mai ales administraţia financiară se perfecţionase cu trecerea anilor.

În adevăr, sistemul fiscal primitiv nu putuse fi menţinut. Potrivit acelui sistem, musulmanii plăteau asupra pămînturilor pe care le posedau în Arabia ca şi în ţările cucerite o sumă corespunzătoare unei zecimi din recoltă şi considerată ca o formă a Daniei legale la care erau obligaţi, în timp ce nemusulmanii vărsau o redevenţă mult mai însemnată asupra pămînturilor pe care continuau să le ocupe. Pentru a rezolva, într-un fel care desigur nu era conform prescripţiilor iniţiale, dar care a fost ulterior menţinut, problema pusă de convertirea la Islam, încă din epoca umayyadă, a unui mare număr de exploatatori agricoli, s-a ajuns la o diferenţiere între un impozit de capitaţie, datorat numai de nemusulmani, şi un impozit funciar, zis *harādj**, care era legat de pămînt şi pe care noul convertit continua să-l plătească. Astfel se constituiseră două mari categorii de pămînturi, cele de zeciuială şi cele de harādj, ale căror impozite erau fixate de servicii diferite, pămînturile de zeciuială depinzînd de un serviciu zis al Domeniilor, celelalte de biroul Funciarului.

Birourile centrale din capitală controlau afară de aceasta în mod necesar activitatea birourilor situate în provincii. Dar pămînturile concesionate aveau uneori statute diferite. Se făcea o deosebire între Domenii în general şi Domeniile particulare ale Coroanei, acestea din urmă fiind administrate de un birou special, veniturile lor alimentînd tezaurul privat al califului. Printre pămînturile „concesionate", unele fuseseră lăsate în seama unor mari proprietari sau unor mici prinţi locali, de la care se cerea vărsarea unei redevenţe globale. Era un prim pas către sistemul arendării impozitelor, menit să se extindă la sfîrşitul secolului al
 IX-lea şi la începutul celui de-al X-lea, cînd fi-

nanţele s-au aflat într-o situaţie grea. Acest sistem consta în a încredinţa unui personaj, care nu era în mod normal un agent al administraţiei, ci mai degrabă un negustor sau un mare proprietar, grija de a percepe impozitul într-o regiune determinată, în schimbul unui vărsămînt anticipat forfetar. Vistieria putea astfel să-şi procure avansurile de care în anumite împrejurări avea o nevoie urgentă, chiar dacă de aci puteau decurge consecinţe politice dezastruoase, îndeosebi atunci cînd arendarea se făcea unui şef militar care ţinea la independenţa lui. Trebuie adăugat că în secolul al X-lea s-au văzut înflorind, alături de marile servicii însărcinate cu administraţia impozitelor, birouri secundare avînd drept atribuţie, de exemplu, administraţia bunurilor confiscate, a domeniilor confiscate sau, dimpotrivă, a operelor pioase.

Buna funcţionare a întregului aparat financiar al statului era cu atît mai îngreuiată, cu cît centralizarea nu era deplină. Provinciile păstrau sumele necesare plăţii funcţionarilor lor şi a trupelor staţionate acolo. Din banii colectaţi pe teritoriul lor şi afectaţi în primul rînd propriilor lor nevoi, doar surplusul era vărsat apoi Tezaurului şi îndrumat spre capitală. De unde complexitatea anchetelor întreprinse asupra unor depărtate gestiuni provinciale, anchete realizate de obicei prin sistemul unor „prezentări de socoteli" periodice, impuse beneficiarului arendării. Aceste verificări de conturi, care ocupau un loc important în viaţa financiară a statului şi care erau lăsate în parte la discreţia vizirului, se traduceau în general printr-o amendă forfetară aplicată prefecţilor fiscali sau arendaşilor de impozite după cîţiva ani sau chiar cîteva luni de exerciţiu. Procedeu empiric şi arbitrar, pe care nici cei mai buni viziri n-au putut însă să-l îndrepte vreodată şi care avea să continue a caracteriza timp de secole practica guvernamentală a statelor islamice.

O altă dificultate a administraţiei financiare provenea din faptul că impozitele zise funciare nu puteau fi percepute decît după recoltă, la o dată fixă a calendarului solar folosit de cultiva-

tori și care nu corespundea nici unei date determinate a calendarului hegirian lunar. Strîngerea impozitelor funciare nu coincidea deci cu perceperea celorlalte dări și trebuia să fie întîrziată periodic, dat fiind că anul hegirian număra cu unsprezece zile mai puțin decît anul solar.

Serviciile financiare multiple și serviciile de cancelarie depindeau în orice caz în secolul al X-lea și chiar începînd cu sfîrșitul secolului al IX-lea de un personaj unic, vizirul, care coordona acțiunea lor și în același timp îl asista și uneori îl suplinea pe suveran în sarcinile sale guvernamentale. Acesta din urmă ajunsese în adevăr să recurgă în mod necesar la el în toate treburile de politică generală, socială, economică, diplomatică și religioasă, fie că era vorba de a lua cunoștință de rapoartele urgente primite din provincii, care formau totdeauna pentru calif obiectul unor grave preocupări — atît de numeroși au fost guvernatorii care au încercat, cu un succes variabil, să se emancipeze sau uneori să întemeieze dinastii practic autonome —, fie că trebuiau examinate cererile primite în diverse împrejurări, sau luate hotărîri, din care unele exemple deosebit de concise și de meșteșugit întoarse au fost adunate în antologii*. S-a discutat mult asupra originii funcției de vizir, care s-a ivit la începutul epocii abbaside, după ce fusese ignorată de Umayyazi. Întrucît primii viziri de seamă au fost de naționalitate iraniană, s-a susținut, de exemplu, teza potrivit căreia viziratul era o instituție împrumutată din tradiția Iranului sasanid și chiar termenul de vizir era iranian, iar nu arab. Din examinarea mai atentă a datelor acestei probleme reiese, pe de o parte, că termenul de *wazīr*, folosit încă în Coran, se leagă în mod normal de o rădăcină arabă și semitică și, pe de altă parte, că **instituția** viziratului nu putea nicidecum să fie împrumutată de la modele anterioare, pentru bunul motiv că ea nu s-a prezentat la începuturile ei ca o instituție definită.

Viziratul a fost inițial o funcție pe care califul
293 o încredința, cînd socotea nimerit, cui îi părea

nimerit şi definind-o cum găsea nimerit. Abia în secolul al X-lea unele obiceiuri par să fie admise şi vizirul acţionează ca un adevărat şef de guvern răspunzător de o politică, pe care o alege el însuşi. Cît despre termenul de *wazīr*, aplicat mai întîi în Coran lui Aaron, ajutorul lui Moise, el fusese folosit la sfîrşitul epocii umayyade în cercurile şi'ite pentru a-l desemna pe reprezentantul, pe împuternicitul unui imām care nu acţiona singur, şi utilizarea lui rămăsese aceeaşi în mişcările revoluţionare de tendinţă abbasidă. Odată repurtată izbînda, vechiul rol revoluţionar al *wazīrului* nemaiavînd raţiune de a fi, califii luaseră treptat obiceiul de a conferi acest titlu personajului care-i asista şi care, în general, se ocupa cu controlul administraţiei financiare, în care era expert.

Dacă viziratul a cunoscut începînd de la sfîrşitul secolului al VIII-lea, prin vestiţii barmakizi, miniştri ai lui Hārūn al-Raşīd, care au condus viaţa politică timp de paisprezece ani, un moment deosebit de prestigios, el a întîmpinat totuşi mari dificultăţi ca să se impună. Brutala dizgraţie a celor trei barmakizi, din care unul a fost executat, în timp ce ceilalţi doi, tată şi fiu, erau aruncaţi în închisoare, arată cît de şubredă rămînea poziţia acestor auxiliari recrutaţi în rîndurile elementului nearab al populaţiei. Ei au trebuit să lupte, în cursul secolului al IX-lea, împotriva şefilor miliţiei turceşti, care porniseră nu fără succes, să se amestece în afacerile propriu-zis politice şi să-şi impună voinţa nu numai miniştrilor, ci şi suveranilor înşişi, pe care nu şovăiau să-i demită dacă nu se arătau suficient de docili. În alte epoci, îndeosebi în timpul minoratului lui al-Muktadir, ei au fost nevoiţi să-şi apere politica în faţa unui fel de consiliu de regenţă care cuprindea, afară de mama şi de unchiul dinspre mamă al califului, pe vistiernic, pe şeful poliţiei, pe şeful eunucilor şi pe şambelan. În sfîrşit, califii înşişi au trebuit să caute în diferite rînduri să se lipsească de competenţa lor, şi au existat perioade în care, pare-se, titlul n-a fost decernat: astfel, în a doua jumătate a domniei lui al-Ma'mūn, apoi la înce-

putul aceleia a lui al-Mutawakkil. A fost nevoie efectiv de aproape două secole pentru ca „sprijinul" prin excelenţă al suveranului să reuşească a-şi impune autoritatea pînă într-atît încît să fie împuternicit a transmite ordinele către capul oştirilor, să aibă preseanţa faţă de acesta şi să joace un rol de prim plan în cazul cînd califul înceta din viaţă fără a fi desemnat în chip explicit un moştenitor.

În acea vreme vizirul, care avea libera dispoziţie asupra sigiliului califian, deţinea practic puterea, conducînd administraţia, numind diferiţii funcţionari financiari, judecătorii, guvernatorii de provincii şi şefii militari, controlînd şi pedepsind cu amenzi severe slujbaşii acuzaţi de malversaţiuni şi supuşi prin grija lui, uneori prin violenţă, la prezentarea socotelilor, dispunînd direct de curierul oficial, procedînd el însuşi la expedierea scrisorilor, primind eventual ambasadorii sau trimiţînd uneori el însuşi ambasadori, suplinindu-l pe calif pe plan diplomatic ca şi pe plan militar, unde putea comanda trupelor, şi pe plan judiciar, unde putea prezida înaltele curţi, luînd deciziile necesare în orice domeniu şi consultîndu-l pe calif doar în cazurile grave. Dar raporturile lui cu califul rămîneau slab definite: pentru tot ce privea politica generală, el nu putea acţiona în principiu fără a fi referit califului, acţiunea lui rămînînd deci dependentă de libertatea pe care califul găsea cu cale să i-o lase. Chiar un suveran slab ca al-Muktadir, care era cu totul dispus să aprobe părerile vizirului său, îşi rezerva dreptul să-l revoce în momentul cînd ar fi socotit că politica lui a dat greş. De fapt instituţia viziratului, bazată în drept pe obligaţia suveranului de „a consulta" oamenii competenţi, dădea califului posibilitatea de a-i face pe subordonaţii săi răspunzători de erorile comise şi de a domni efectiv opunîndu-i pe unii altora sau profitînd de rivalităţile existente între diversele coterii de secretari. Dealtfel, la începutul secolului al X-lea, vizirul cădea adesea în dizgraţie şi era în acest caz supus vexa-
295 ţiunilor din partea succesorului său, care examina

fără bunăvoință modul cum el girase afacerile musulmanilor și-l trimitea în general în fața uneia din acele curți de justiție ale căror modalități de funcționare au fost văzute mai sus.

Viziratul a pierdut apoi din importanță, atunci cînd califul a trebuit să treacă puterile sale unui mare emir și pe urmă unui sultan. Totuși, acești reprezentanți ai califului aveau nevoie și ei de consilieri administrativi, care au mai purtat titlul de vizir și au jucat în unele cazuri un mare rol. Califul, la rîndul lui, păstra lîngă el un vizir fantomă. Viziratul a fost deci așezat tîrziu, în secolul al XI-lea, la rangul instituțiilor de drept public islamic, chiar dacă n-a corespuns unei funcții esențiale a statului și mai ales n-a posedat niciodată aceeași însemnătate de la o epocă la alta și dintr-un loc într-altul. Două feluri de vizirat aveau să fie deosebite de teoreticieni: viziratul de delegație și viziratul de execuție. Distincție formală, care nu corespunea unor titluri conferite oficial, dar care oglindea situația existentă de fiecare dată și puterile transmise în consecință vizirilor. În general, organizarea guvernamentală islamică a continuat să varieze în raport cu echilibrul forțelor opuse între ele și cu importanța relativă a claselor conducătoare. Dacă principalul auxiliar al califului fusese ales, la Abbasizi, printre administratori, aceasta se datorase faptului că acea dinastie domnea peste un imperiu întins și cu un sistem birocratic dezvoltat. În altă parte, de pildă la Fatimizi sau la Umayyazii din Spania, care au domnit peste teritorii mai restrînse, șeful guvernului a putut să provină și din alt mediu și să poarte un titlu diferit: în Occident, de exemplu, pe acela de șambelan (*hādjib*).

În sfîrșit, al treilea aspect al organizării statului califian era reprezentat printr-un aparat militar, care reflecta negreșit mai mult decît oricare altul caracterul „despotic" al cîrmuirii islamice. Armata fusese formată la început, în vremea cuceririlor, din voluntari arabi, care se instalaseră treptat fie în orașe-tabere, fie în exploatări agricole ținînd de teritoriile cucerite. Acești voluntari, mo-

bilizabili în cadrul circumscripţiilor numite djunduri, primeau o parte din prada dobîndită în cursul luptelor. Apoi, cînd cîştigurile provenite din război deveniseră mai rare, voluntarii obţinuseră pensii. Dar încă în epoca umayyadă, contingentele care au pornit să cucerească Spania primiseră în sînul lor numeroşi berberi convertiţi, clienţi ai primilor cuceritori arabi. Recrutarea se lărgise deci, fără ca să se poată încă vorbi de o armată de profesie. La începutul epocii abbaside, natura armatei musulmane s-a transformat mai deplin.

În adevăr, Abbasizii au pus mîna pe putere cu ajutorul unor contingente permanente în care intrau importante elemente iraniene. De atunci înainte clienţii au devenit numeroşi în armată, şi un corp de soldaţi profesionişti a fost însărcinat cu apărarea persoanei suveranului în capitală şi cu reprimarea în provincii a revoltelor ce puteau izbucni; totodată, la graniţe stăteau de strajă alte corpuri, formate din aceleaşi elemente.

Această nouă armată, în mare parte de origine horasaniană, avea să fie apoi înlocuită, la începutul secolului al IX-lea, de contingente de sclavi de origine irano-turcă, la care s-au adăugat foarte curînd berberi. Miliţia lor a constituit de atunci nucleul esenţial al armatei islamice, din care elementele arabe şi chiar cele horasaniene au fost încetul cu încetul excluse. Ea forma mici unităţi comandate de şefi aparţinînd aceloraşi grupuri etnice ca soldaţii lor şi de la care califii aşteptau o docilitate desăvîrşită. Această speranţă a fost însă înşelată. Comandanţii turci arogîndu-şi adesea rolul de arbitri ai certurilor politice şi căutînd să-l facă a fi proclamat calif pe candidatul ales de ei, noua armată n-a fost un element de stabilitate ci — departe de aceasta — a contribuit mai degrabă la slăbirea autorităţii califilor. Fiecare din şefii ei căuta să sporească trupele devotate persoanei sale, împingînd astfel pe al doilea plan vechile contingente; fiecare căuta să profite de succesele sale militare pentru a-şi consolida autoritatea; indisciplina creştea pe măsură ce rivalităţile interne
 subminau regimul stabilit. Procesul a reînceput

dealtfel odată cu apariţia fiecărei mici dinastii noi, semi-independente, în pofida eforturilor depuse de suverani ca Buyizii pentru a menţine un echilibru precar între contingentele turceşti şi trupele de daylamiţi, sau de Fatimizii din Egipt pentru a opune între ei pe berberi, negri, slavi, turci şi armeni, astfel încît să-i menţină sub autoritatea lor.

Alături de armată exista şi un aparat de poliţie, deosebit de ea. Prefecţi de poliţie numiţi de autoritatea centrală erau însărcinaţi să asigure respectarea ordinii publice în toate aglomeraţiile. Ei aveau la dispoziţie adevărate trupe, uneori însemnate, şi erau asociaţi adesea la expediţiile militare ce aveau drept misiune să asigure pacea în regiunile reocupate. În oraşe, ei arestau hoţii, beţivii, vagabonzii şi asigurau cu deosebire straja de noapte. Printre ei, prefectul de poliţie al Bagdadului avea un rol proeminent, ţinea locul unui comandant militar al capitalei şi figura în rîndul consilierilor intimi ai suveranului, pe care era însărcinat uneori să-l înlocuiască în timpul absenţelor sale.

Din punct de vedere juridic, poliţia asigura executarea pedepselor legale prevăzute pentru a sancţiona diferite infracţiuni şi care erau pronunţate de cadiu; ea aplica şi pedeapsa talionului dacă victima cerea acest lucru; pe deasupra însă, ea putea să aplice pedepse corporale arbitrare pentru orice act considerat ca fiind de natură să păgubească ordinea publică. Prin aceasta, prefectul de poliţie exercita puterea represivă discreţionară pe care suveranul islamic a păstrat-o totdeauna, în orice împrejurări şi în orice loc, şi care ducea la frecvente execuţii sumare. Pedepsele aplicate astfel, a căror existenţă alături de sancţiunile legale era recunoscută de jurişti, puteau fi foarte variate. Dacă prefectul de poliţie recurgea de fapt, mai ales la bătaia cu vergile sau la anumite pedepse înjositoare, el putea la nevoie, cu încuviinţarea suveranului, să aplice pedeapsa capitală. Se înţelege deci că justiţia represivă în ţările musulmane a avut în acea epocă un caracter ar-

bitrar pronunțat, în pofida precauțiilor care fuseseră luate altădată de textul coranic.

Alături de prefectul de poliție mai figura un magistrat al cărui rol nu este ușor de definit, în ciuda aparențelor, și care deținea un loc foarte important în viața socială. Este vorba de *muhtasib*, însărcinat cu acea funcție de *hisba*, care este prezentată de cele mai multe ori ca rezidînd în „a porunci binele și a opri răul". În practică el putea fi confundat cu un simplu funcționar urban care supraveghea moravurile, reprima fraudele comerciale și proceda uneori la controale foarte precise. O serie de manuale vechi de *hisba*, toate posterioare secolului al XI-lea și care au fost scrise unele în Orientul, altele în Occidentul musulman, ne informează, de exemplu, despre modul cum muhtasibul și subordonații lui își exercitau autoritatea, controlînd mai ales activitatea meseriașilor sau a negustorilor, reprimînd tranzacțiile necinstite sau frauduloase, verificînd exactitatea balanțelor* și a măsurilor* utilizate în piețe*, veghind la întreținerea orașelor și asigurînd libera circulație pe străzi. Dar nu trebuie trasă concluzia că funcția unui atare personaj, care părea să succeadă în orașele siriene agoranomului din orașele elenistice, a fost oarecum islamizată în mod superficial. În realitate, acest supravehgetor al piețelor trebuia de asemenea și mai ales să se convingă că o stare de spirit bună domnește în mijlocul populației. El era cel însărcinat cu propaganda, atunci cînd se instaura un nou regim, și cel ce trebuia să vegheze, de exemplu în secolul al XII-lea în Siria smulsă de sub dominația fatimidă de epigonii selgiucizilor, ca să nu fie repetate cîntecele care insultau memoria primilor trei califi. Muhtasibul ocupa astfel un loc cu totul deosebit în organizarea politică și socială. Dacă apărea uneori ca un auxiliar specializat al prefectului de poliție, el se înfățișa de asemenea ca un cenzor ce putea să-și permită să adreseze sfaturi sau mustrări suveranului însuși, ca un arbitru al bunelor moravuri și al opiniilor juste,
 care, în domeniul ce-i aparținea, n-avea de primit

ordine de la nimeni, pe scurt, ca paznic al ordinii morale islamice: orice act blamabil, orice încălcare exterioară a Legii, orice doctrină condamnabilă cădea sub autoritatea lui.

Dreptul islamic, care în epoca medievală își găsea prelungirea în instituții publice inspirate în mare parte de principiile sale generale și devenite în orice caz parte integrantă a dispozițiilor sale, dicta în primul rînd, după cum am văzut, comportarea individuală a musulmanilor. Respectarea regulilor și preceptelor sale era indispensabilă credinciosului pentru a dobîndi acea integritate morală (*'adāla*) fără de care mărturia lui nu putea fi primită în fața justiției, precum și pentru a păstra, după unii, sau a întări, după alții, o credință care era semnul lui distinctiv și mijlocul lui de mîntuire. De la prescripțiile privind cultul și de la obligațiile de ordin social sau familial pe care acest drept le definea, trebuia deci să pornească în mod necesar orice efort de aprofundare religioasă și morală.

Sprijindu-se pe această bază solidă, pietatea personală se putea exercita, după cum am văzut, prin adoptarea unor uzanțe recomandate, de pildă în cazul Rugăciunii și a practicilor suplimentare ei sau în acela al Postului. Ea se putea însă exprima și printr-o tendință, care a fost întîlnită încă dintr-o perioadă veche la unii oameni pioși, îndeosebi la cei pătrunși de sufism, și care consta în a interioriza riturile cele mai curente. Cea mai clară expresie a acestei tendințe a fost fără îndoială oferită în secolul al XI-lea de opera lui al-Gazālī, preocupat de a favoriza „întîlnirea sufletului cu Dumnezeu", atunci cînd sublinia înțelesul adînc ce trebuia atribuit diferitelor obligații prevăzute de drept precum și modul în care ele trebuiau îndeplinite pentru ca să fie cu adevărat folositoare. Comentariul său asupra actelor Pelerinajului este deosebit de semnificativ în această privință. Dacă pelerinul, de exemplu, nu trebuia să facă negoț, motivul interdicției era de

a-i lăsa libertatea „de a se gîndi la Dumnezeu". Aceeași era rațiunea pentru care el nu trebuia nici să se supună exigențelor fiscale ale emirilor locali, nici să facă cheltuieli excesive în cursul călătoriei sale, abținîndu-se de bună voie de la orice discuție și de la orice conversație care l-ar fi putut împinge să comită fapte ilicite, făcînd pe cît posibil drumul pe jos sau călare pe catîr și purtînd doar veșminte modeste. Ceea ce pelerinul trebuia deci să înțeleagă, era că nu se putea apropia de Dumnezeu fără a renunța la pasiuni și plăceri, nici să îndeplinească prescripțiile Pelerinajului fără dorința de a vedea fața lui Dumnezeu pe lumea cealaltă. Esențialul era ca el să fi îndreptat în prealabil cu sinceritate răul făcut altuia și să se fi pregătit de plecare ca și cum ar fi fost vorba de călătoria din urmă, apoi să se comporte chiar în cursul Pelerinajului ca și cum s-ar găsi în fața Stăpînului său și să simtă atunci în adîncul inimii sale veneratia, teama, nădejdea și iubirea: „ocolul" ritual nu era el oare „mișcarea inimii în prezența divinității" și Casa lui Dumnezeu nu era ea pentru prezența divină ceea ce corpul omului era pentru sufletul acestuia, în timp ce „lapidarea" trebuia să-l incite pe pelerin a-l combate pe Satana în inima sa cu aceeași ardoare cu care azvîrlea pietrele rituale?

Dar încercarea lui al-Gazālī, în pofida dorinței sale de a vulgariza concepțiile sufite, n-a atins decît cercuri relativ restrînse. De fapt, în vremea lui ca și mai înainte, sentimentul religioas care se exprima prin invocații adesea stereotipe corespundea în general unor intenții mai puțin înalte. În adevăr, viața religioasă personală era dominată mai ales de simplele noțiuni de frică de Dumnezeu și de nădejde în iertarea lui garantată de credință. Om evlavios era în acea vreme, prin definiție, cel ce se temea de un Stăpînitor ale cărui hotărîri erau de neprevăzut și uneori arbitrare, dar de care erai dator să asculți, implorîndu-i totodată îndurarea. Căci celălalt voleu al dipticului era că răul există pe lumea
301 aceasta, fiindcă Dumnezeu îi permisese Satanei

să-i ispitească pe oameni — chiar dacă Islamul nu cunoaşte noţiunea de „păcat originar" — iar Satana era duşmanul omului. Împotriva acestui duşman era deci necesar ca fiecare credincios să ceară ocrotire lui Dumnezeu, aşa cum reiese din multe formule cuprinse în rugăciunile personale sau gravate pe monumente.

Acelaşi sentiment se manifesta în practicile pioase populare, uneori superstiţioase, care constau în a venera locuri şi obiecte sacre şi contribuiseră să introducă în Islam vizitarea mormintelor şi cultul sfinţilor. Se mergea uneori în această direcţie pînă la folosirea amuletelor*, a talismanelor şi a procedeelor de magie, în pofida condamnării lor de majoritatea învăţaţilor.

Implorarea iertării putea să acţioneze şi în favoarea unui defunct. Orice act de pietate putea, în adevăr, să fie „oferit", şi această practică era recunoscută nu numai de cercurile pătrunse de misticism, ci de înşişi juriştii tradiţionalişti, ca hanbalitul Ibn Kudāma, care justifica pe acest temei „vizitarea mormintelor" şi rugăciunile ce se recitau cu această ocazie. Tot în virtutea acestui principiu de reversibilitate a meritelor, un musulman putea, şi chiar trebuia în unele cazuri, să facă Pelerinajul pentru un defunct care nu se achitase de această obligaţie sau pentru un credincios aflat în viaţă, care era împiedicat s-o îndeplinească.

Această viaţă religioasă era aşadar foarte depărtată în fapt de fatalismul cu care este de multe ori gratificată mentalitatea musulmană. Dacă este adevărat că noţiunea de atotputernicie divină rămînea dominantă, ea nu înăbuşea în mod necesar — dimpotrivă — iniţiativa individuală; ea nu inhiba strădania fiecăruia de a obţine mîntuirea, oricare era justificarea teologică atribuită de fiecare dată liberului arbitru. Dealtfel, fatalismul nu era o doctrină, ci doar o atitudine care şi-a făcut apariţia atunci cînd lumea musulmană s-a aflat în stare de inferioritate faţă de ceea ce o înconjura şi care s-a răspîndit, în consecinţă, cu ocazia contactelor cu lumea occidentală mo-

derna. El n-a fost niciodată o poziţie susţinută de învăţaţii Legii şi de oamenii de religie, care n-au adoptat-o, preocupaţi cum erau mai degrabă de a atribui cutare sau cutare cataclism greşelilor pe care oamenii le săvîrşiseră şi de care, socoteau ei, aceştia trebuiau să se căiască.

La aceste practici de pietate se mai adăuga respectarea unor principii etice generale. Acestea fuseseră în cea mai mare parte enunţate deja în versete coranice care exaltau virtuţi mai ales „sociale", acelea pe care aveau să le mai laude ulterior numeroase „ziceri" ale Profetului şi ale Discipolilor săi. Căci înseşi culegerile Tradiţiei, care luau în considerare mai ales aspectul juridic al vieţii religioase, n-au omis niciodată să acorde un loc moralei şi să dea sfaturi destinate să dezvolte preceptele coranice. Dar acestor principii li se adăugaseră elemente luate din alte izvoare, şi reflecţia gînditorilor musulmani dusese încă din epoca clasică la elaborarea unei etici care, deşi bazată pe textul revelat, încorporase totuşi idei venite din afară.

Primul fond asimilat îşi avea originea în Arabia anteislamică. Beduinii aveau un sistem de valori întemeiat pe cîteva virtuţi simple — stăpînirea de sine, generozitatea, curajul, mîndria — care toate corespundeau bărbăţiei sau *muruwwa.* Aceste noţiuni n-au putut decît să fie reluate de Islam, care s-a mulţumit să insiste, de exemplu, asupra statorniciei pe care trebuia s-o păstreze orice musulman în faţa încercărilor ca şi asupra încrederii în providenţa divină pe care era dator s-o manifeste în orice împrejurare. Vechea *muruwwa* şi-a văzut astfel conţinutul uşor modificat, dar a rămas într-o anume măsură calitatea esenţială. Acolo unde beduinul se stăpînea din demnitate personală cît şi pentru a evita consecinţele neplăcute pe care acţiunile impulsive le puteau atrage pentru el însuşi şi pentru clanul său, credinciosul şi-a justificat reţinerea prin teama de Dumnezeu şi încrederea în Creatorul său. Dar dacă stăpînirea de sine a devenit astfel o virtute islamică, nu la fel s-a întîmplat cu tru-

fia, obișnuită la beduini și constituind contraponderea cumpătării lor: în adevăr, moraliștii i-au opus necesitatea umilinței, a modestiei fără a reuși dealtfel să extirpe atitudinea de mîndrie — al cărei cîntăreți s-au făcut numeroși poeți clasici și de care mentalitatea musulmană a rămas oarecum impregnată — mulțumindu-se de cele mai multe ori să caute a justifica, în numele apartenenței la poporul ales, un vechi sentiment născut exclusiv din conștiința arabismului. Cît despre sentimentul de clan, el a fost înlocuit prin datoria de fraternitate între musulmani, datorie care n-a împiedicat spiritul de discordie să reapară uneori sub altă formă, aceea a sectarismului religios.

Vechea noțiune de *muruwwa* a fost de asemenea întărită și nuanțată de morala iraniană sau indo-iraniană, care își croise drum prin intermediul unor opere ca apologurile *Kalīla și Dimna*, traduse în secolul al VIII-lea de Ibn al-Mukaffa', și epistolele originale ale aceluiași autor. Etica aceasta, care era totodată o înțelepciune practică apță de a reglementa relațiile sociale și un ideal permițînd omului să-și perfecționeze personalitatea în fața primejdiilor de tot felul ce-l amenințau într-o lume fundamental rea, acorda un loc de prim plan demnității personale întemeiate pe moderația dorințelor și ambițiilor precum și pe fidelitatea în prietenie. Era o etică esențialmente umanistă și pesimistă care, în ciuda fundamentării ei puțin religioase, s-a contopit cu idealul islamic nou, după cum o dovedesc diversele antologii ce rezervă un loc de frunte maximelor iraniene.

O atitudine diferită avea să mai apară la filozofii pătrunși de elenism, cum a fost Miskawayh. Pentru a construi o morală conformă cerințelor Islamului, acesta a luat ca elemente de bază concepții atît aristotelice cît și neoplatoniciene, ajungînd să acorde un loc de frunte la patru virtuți cardinale — cumințenia, cumpătarea, curajul și dreptatea — de care se legau virtuți secundare. Virtuțile principale erau în plus considerate ca o

poziţie de mijloc între vicii opuse între ele două cîte două.

Astfel de recurgeri la înţelepciunile antice, iraniană sau elenă, n-aveau de fapt nimic de mirare, căci virtuţile proslăvite de gînditori pătrunşi de tradiţii străine nu erau în fond prea diferite de acelea pe care le exaltau învăţaţii religiei şi tradiţioniştii înşişi. Cel mult se poate spune că înfrîngerea pasiunilor ducea la aceştia din urmă nu numai la respingerea minciunii, a avariţiei, a egoismului, a lăcomiei, la reprimarea mîniei şi a trufiei, la înăbuşirea spiritului de dominare, ci şi la practicarea cumpătării, la folosirea cu moderaţie a bunurilor acestei lumi, la frica de Dumnezeu şi la păstrarea unei atitudini demne şi calme. S-au văzut chiar la un al-Gazālī tendinţele ascetice islamice combinîndu-se cu o moştenire antică, pentru a constitui o morală al cărei fundament rămînea teama de Judecata de apoi precum şi conştiinţa primejdiei legate de dorinţele impulsive inspirate de cele mai multe ori de Satana, dar a cărei expresie nu depăşea un ideal de viaţă cumpănită, dominată de respectul exterior al Legii.

Moraliştii de acest gen nu au renunţat dealtfel să recurgă şi la judecata lor personală şi să se interogheze asupra conflictelor care se puteau isca între precepte echivalente. Ceea ce a făcut de pildă al-Gazālī cînd a examinat cazurile de conştiinţă puse de interzicerea minciunii şi a stăruit îndelung asupra acestei teme, indicînd în ce împrejurări respectarea adevărului dăunează respectului datorat aproapelui şi merită atunci să fie nesocotită. Dar asemenea reflecţii nu aduceau în discuţie acordul necesar între morala islamică şi raţiunea ce stătea la baza tuturor sistemelor propuse, acord căruia juristul al-Māwardī i-a dat o excelentă formulare: „Trebuie urmată raţiunea în tot ce nu e oprit de Lege şi acceptată Legea în tot ce nu e oprit de raţiune, căci Legea nu poate prescrie nimic care să fie oprit de raţiune, nici raţiunea nu
305 poate porunci nimic din ceea ce e oprit de Lege."

Etica musulmană în epoca clasică poate fi deci definită ca fiind punctul de întîlnire a trei curente aparent diferite: o morală revelată, pe care veneau uneori s-o nuanţeze aspiraţii ascetice, o morală de inspiraţie filosofică, sprijinită numai pe raţiune, şi o înţelepciune practică mai ales socială. Asupra originii acestor trei curente pe care moraliştii le admiteau deopotrivă, mulţumindu-se să le clasifice şi să le ierarhizeze valorile, astfel cum procedase îndeosebi un Māwardī, musulmanii nu-şi puneau nici o întrebare. Această atitudine poate surprinde; ea se explică însă în fapt prin sentimentul primordial de superioritate care le era propriu şi care rămînea temeiul apologeticii, însufleţind în acelaşi timp cele mai neînsemnate gesturi ale vieţii private.

Sentimentul acesta transpărea în exordiul celor mai tehnice lucrări doctrinale sau juridice, prin acele formule de slăvire a lui Dumnezeu şi a Profetului său, întemeietori ai comunităţii islamice, formule din care un exemplu caracteristic poate fi împrumutat din profesiunea de credinţă a hanbalitului Ibn Batta. Citim, în adevăr, încă în primele ei rînduri: „Cea mai de preţ dintre binefacerile pe care Dumnezeu le-a revărsat asupra noastră şi cea mai însemnată dintre favorurile cu care ne-a copleşit este aceea de a ne fi adus la cunoaşterea ce o avem despre El, de a ne fi dat putinţa să recunoaştem puterea Lui suverană, de a fi făcut din noi adepţii religiei adevărului şi membrii comunităţii care cultivă veracitatea." Şi doxologiile continuau, enumerînd de fiecare dată calităţile religiei astfel dată oamenilor spre cea mai mare fericire a lor: „Laudă lui Dumnezeu! Îl lăudăm şi Îl slăvim pentru tot ce a făcut spre binele nostru. Ne-a condus la Islam şi ne-a împărtăşit învăţătura lui; ne-a dăruit privilegiul sunnei şi ne-a dezvăluit-o; ne-a învăţat ceea ce nu ştiam. Mari sînt binefacerile lui Dumnezeu faţă de noi! Fie ca Dumnezeu să-l binecuvînteze pe Muhammad, Profetul Său agreat şi Trimisul Său ales! Dumnezeu l-a trimis pe Muhammad pentru a aduce dovada [existenţei Sale], a afirma unitatea Lui şi a în-

drepta chemarea către El, folosindu-se de înțelepciune și de rugăciuni pline de bunăvoință. Laudă lui Dumnezeu pentru legile pure, tradițiile înalte și morala sublimă pe care ni le-a dăruit."

Sentimentul astfel exprimat depășea domeniul propriu-zis religios și moral. El se regăsea în acea conștiință a islamității, ca lume separată și mîndră de originalitatea ei, conștiință ce exista pe atunci într-un grad variabil la toți musulmanii și pe care operele vechilor geografi ne-o dezvăluie în toată vigoarea ei. Orizontul „omului islamic" se vede în ele mărginindu-se voit la limitele lumii în care se mișcau la largul lor — în pofida războaielor, a granițelor interioare și a disensiunilor religioase sau politice — negustori, meșteșugari, cărturari și oameni de religie care se recunoșteau în primul rînd ca membri ai comunității musulmane. Plăcerea pe care o simțea fiecare în a observa în sînul ei caracterele, moravurile, viața religioasă și economică, cu conștiința clară a unei unități ce prevala asupra divergențelor este remarcabilă în sine. Dar nu mai puțin remarcabilă este constatarea lipsei de curiozitate arătată de aceleași personaje atunci cînd intrau în țări unde se simțeau străine.

Acestei stări de spirit îi datorăm descrierile atît de colorate ale lumii islamice pe care ni le-au lăsat geografii din secolul al X-lea, atunci cînd adunau datele dobîndite de ei lucrînd adesea pentru „serviciile de informații" ale unui calif sau ale vreunui alt dinast. De aceeași stare de spirit ținea, în sens opus, poveștile mai mult sau mai puțin legendare raportate de cei cîțiva călători musulmani pe care activitățile lor comerciale sau diplomatice îi făcuseră să se aventureze în regiuni mai depărtate și să viziteze fie Africa orientală, fie Extremul Orient, unde erau instalate cîteva colonii de negustori musulmani, fie țările slave și lumea bizantină însăși, pe care nimeni n-o străbătea în mod regulat, în pofida vecinătății ei, și în privința căreia sursa de informare o reprezentau mai cu seamă relatările unor foști prizonieri. Aceasta, fără a uita, firește, un Occident

creştin care era şi mai greu accesibil şi pe care-l deformau în voie cele mai fanteziste descrieri.

Acest mod de a vedea al geografilor, care făceau voit din Irak centrul lumii locuite şi focarul civilizaţiei prin excelenţă, se întîlnea de fapt cu acela al savanţilor şi gînditorilor, cu o orientare mai doctrinală sau mai juridică, care se mărgineau, de partea lor, să discute asupra divergenţelor existente între sectele islamice şi nu ieşeau decît rareori din cadrul astfel impus de la bun început reflecţiunilor lor. Desigur, au existat printre ei unii care au pornit la ocazie polemici aprinse cu reprezentanţii doctrinelor maniheiste sau creştine; de unde o anumită înclinare a teologilor, încă dintr-o epocă depărtată, de a se îngriji să expună, pentru a le combate mai bine, doctrine străine, cărora li s-au adăugat în secolul al XII-lea teoriile filosofilor greci. Dar totdeauna se menţinea în adîncul gîndirii lor convingerea că ei înşişi aparţineau unei lumi demne să existe în virtutea revelaţiei divine şi a victoriilor militare care chezăşuiseră autenticitatea ei. Şi această convingere era suficientă pentru a-i face de cele mai multe ori să afirme şi să reafirme, în faţa unei creştinătăţi inamice sau supuse, principiile în jurul cărora se grupa propria lor Comunitate.

CUPRINS

Prefață la ediția românească 5
Cuvînt înainte al ediției franceze 11
Prefață 13
Introducere 19

I. NAȘTEREA ȘI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

Capitolul I.

INCEPUTURILE CIVILIZAȚIEI ARABO-ISLAMICE (622—750) 28
— Arabia veche și mediul hidjāzian 29
1. Arabia veche în ajunul Hegirei 30
— Predicația lui Muhammad la Mecca . . . 37
2. Hașimizi și Umayyazi 41
— Organizarea comunității medineze și triumful final al lui Muhammad 42
— Domnia discipolilor, discordiile și expansiunea Islamului 49
— Eforturi și dificultăți ale dinastiei umayyade 59
3. Familia umayyadă 61
4. Marile cuceriri din secolul al VII-lea 62
5. Siria umayyadă la începutul secolului al VIII-lea 67
6. Familia alidă 71
— Primele transformări ale societății islamice 72

Capitolul II.

VICISITUDINILE PUTERII CENTRALE (750—936) 76
— Începuturile dinastiei bagdadiene și mișcările secesioniste 77
7. Tabelul genealogic al califilor abbasizi . . 79
— Vremea lui Hārūn al-Rașīd și a lui al-Ma'mūn 86

— Întemeierea Samarrei și noile mișcări sediționse 92
8. Imperiul abbasid și provinciile sale în secolul al IX-lea 97
— Ultimul efort de redresare și declinul califatului abbasid 98

Capitolul III.

CENTERELE PROVINCIALE ȘI DISLOCAREA IMPERIULUI (900—1260) 105
— Califatul umayyad din Spania 107
9. Spania în jurul anului 1000 și campaniile lui al-Mansūr 108
— Califatul fatimid și ideologia lui 109
10. Fatimizii și Buyizii la sfîrșitul secolului al X-lea . . . . . 116—117
— Dinastia arabă a Hamdanizilor și protectoratul iranian al Buyizilor 119
— Iranul sub Samanizi și primele dinastii turco-iraniene 123
— Selgiucizii 126
11. Imperiul Selgiucizilor la sfîrșitul secolului al XI-lea 128
12. Dinastia selgiucidă 134
— Epigonii Selgiucizilor și epoca cruciadelor în Siria 134
13. Siria în timpul cruciadelor 137
— Occidentul islamic 140
— Mutațiile Orientului 143
14. Tabloul genealogic al principalelor dinasti 144

II. RELIGIE ȘI SOCIETATE

Capitolul IV.

DATUL RELEVAT ȘI APROFUNDAREA LUI (SECOLELE AL VII-LEA ȘI AL VIII-LEA) . . . 148
— Revelația coranică, probleme de transmitere, de lectură și de exegeză 148
— Temele principale ale predicației muhammedane și marile sale prescripții 156
— Sunna și primele discuții 166
— Nașterea școlilor juridice 176
— Începuturile mișcării ascetice și mistice . . 181
— Moștenirea antică și influențele exterioare 184

Capitolul V.

ELABORAREA DOCTRINALĂ ȘI MIȘCĂRILE RELIGIOASE (SECOLUL AL IX-LEA — SECOLUL AL XII-LEA) 188
— Gîndirea mu'tazilită și influența ei politică 188
— Partidele de opoziție și'ite 199

— Opoziția zaydită 200
— Mesianismul imamit 204
— Ezoterismul isma'ilian și ramificațiile sale 212
— Poziția tradiționalistă și fideistă 218
— Teologia dogmatică și progresele aș'arismului 226
— Știința Tradiției și răspîndirea școlilor juridice 232
— Avîntul misticismului, confreriile și dezvoltarea cultului sfinților 242
— Filosofia elenizantă sau gnostică și științele 248
— Dogmă și umanism 251

Capitolul VI.

DREPTUL, INSTITUȚIILE POLITICE ȘI MORALA 252
— Marile prescripții privind cultul și diferitele obiceiuri 253
15. Limitele teritoriului sacru al orașului Mecca 260
16. Poziția orașului Mecca și traseul pelerinajului major 262
17. Moscheea din Mecca și riturile pelerinajului 263
— Dreptul social și familial 264
— Bazele dreptului public și problema imamatului 271
— Organizarea juridică 284
— Organizarea administrativă, armata și poliția 290
— Drept, etică și pietate personală 300
— Conștiința islamității 306
Lista ilustrațiilor 309

REDACTOR: VICTORIA JIQUIDI
TEHNOREDACTOR: MIHAIL BOITOR

BUN DE TIPAR: 04. 09. 1975
APĂRUT 1975
COLI DE TIPAR: 13,84
PLANȘE TIP. ÎNALT 18
C.Z. PENTRU BIBLIOTECILE MARI 7.03
C.Z. PENTRU BIBLIOTECILE MICI 7
TIRAJ: 12000+20+90 EX. BROȘATE

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ SIBIU
ȘOS. ALBA IULIA NR. 40
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Biblioteca de artă

152

Arte și civilizații

civilizația islamului clasic

Analiza care va fi găsită în această lucrare este consacrată în mod esențial perioadei ce se întinde din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea. Perioadă de cucerire și de expansiune, dar mai ales perioadă de o deosebită strălucire culturală și materială, care a meritat numele de clasică. Ea este și aceea a cărei nostalgie adepții Islamului o mai păstrează adesea până azi și a cărei cunoaștere rămâne indispensabilă pentru oricine vrea să urmărească și să înțeleagă dezvoltările ulterioare ale acestei lumi.